I 2786

ACADEMIA
DE ȘTIINȚE
SOCIALE
ȘI POLITICE
A REPUBLICII
SOCIALISTE
ROMÂNIA

Institutul
de istorie
și teorie
literară
„George Călinescu"

Revista de istorie și teorie literară

În acest număr semnează:

Zoe Dumitrescu Bușulenga, Gh. Ceaușescu, Paul Cornea, Mihai Dascal, Rosa Del Conte, Nicolae Mecu, Dan C. Mihăilescu, Mihai Moraru, Andrei Nestorescu, Corina Popescu, Zevin Rusu, Mihai Zamfir

TOM 31

1 ianuarie — martie

1982

EDITURA
ACADEMIEI
REPUBLICII
SOCIALISTE
ROMÂNIA

- IUL. 2005

1 IUL. 2014

COMITETUL DE REDACȚIE

Director: ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA
Secretar de redacție: ROXANA SORESCU

REVISTA DE ISTORIE ȘI TEORIE LITERARĂ contribuie la valorificarea științifică a patrimoniului literar național, la dezvoltarea studiilor și cercetărilor de istorie și teorie literară, de literatură universală și comparată, estetică și folcloristică. Revista publică studii, articole, dezbateri și documente, recenzii ale cărților și periodicelor de specialitate, note bibliografice și cronici ale vieții științifice, menite să informeze asupra rezultatelor obținute în aceste domenii în țară și străinătate, să încurajeze schimburile de idei, punctele de vedere și metodele noi de explorare și interpretare a fenomenului literar.

Revista, fondată de G. Călinescu, apare fără întrerupere din anul 1952 (între anii 1952 și 1964 cu titlul STUDII ȘI CERCETĂRI DE ISTORIE LITERARĂ ȘI FOLCLOR), fiind singura cu acest profil din România. Este organ al Institutului de istorie și teorie literară „G. Călinescu" al Academiei de Științe Sociale și Politice, institut în care lucrează specialiști în literatura română, universală și comparată, estetică, teorie literară, folcloristică etc.

Prin diversitatea preocupărilor ei, prin rubricile introduse începînd cu anul 1974, revista se adresează istoricilor și teoreticienilor literari, comparatiștilor, esteticienilor și folcloriștilor, profesorilor și studenților.

Colaboratorii sînt rugați să trimită textele dactilografiate conform uzanțelor curente, responsabilitatea asupra conținutului acestora revenindu-le integral. Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Corespondența, cărțile și periodicele destinate recenzării și schimbului se vor trimite pe adresa redacției.

În țară, revistele se pot procura prin poștă pe bază de abonamente.

APARE DE 4 ORI PE AN

ADRESA REACȚIEI:
Bd. Republicii nr. 13, București II,
cod 70311

I 2786

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

TOMUL 31
Nr. 1, 1982

Revista de istorie şi teorie literară

Sumar

IAN 2022

Eminesciana

ROSA DEL CONTE, *Eminescu, poeta metafisico* 5
ZEVIN RUSU, Luceafărul *şi* Demonul 17

Modalităţi ale prozei româneşti

MIHAI DASCAL, *Personajul romanului romantic românesc din secolul al XIX-lea. Perspectivă tipologică* 27
NICOLAE MECU, *Spaţiul prozei bacoviene. Tehnica inserţiei*. 39

Configurări literare ale ideii europene

GH. CEAUŞESCU, *Scriitorii antici despre unitatea culturală a imperiului roman* 45
MIHAI MORARU, *Note cu privire la caracterul european al literaturii române vechi* 57
PAUL CORNEA, *Trois lectures actuelles des Lumières* 63
MIHAI ZAMFIR, *Din nou despre paşoptism* 71
ZOE DUMITRESCU BUŞULENGA, *Un paradox al spiritului european: junimism contra paşoptism ?* 79
DAN C. MIHĂILESCU, *Confruntări de idei în paginile revistei „Ideea europeană"* 83
GH. CEAUŞESCU — CORINA POPESCU, *Vocaţia europeană a literaturii române (repere bibliografice)* 89

Texte şi documente

ANDREI NESTORESCU, *„Fête pastorales des bergers moldaves", prima piesă de teatru a lui Gh. Asachi* 93
CORINA POPESCU, *B. P. Hasdeu în dialog cu lumea ştiinţifică europeană: corespondenţii italieni*. 107

34020

Recenzii

Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* (Cătălina Velculescu); Gustav René Hocke, *Europäisches Tagebuch* (Grete Tartler); Paul Hazard, *Gîndirea europeană în secolul XVIII* (C. Popescu); Manfred Brauneck (Hg.), *Weltliteratur im 20. Jahrhundert. Autorenlexikon* (Gh. Ceaușescu); Alexandru Duțu, *European intellectual Movements and Modernization of Romanian Culture* (Cătălina Velculescu); Gabriel Liiceanu, Încercare în *politropia omului și a culturii* (N. Mecu); Sergiu Pavel Dan, *Spiritul Romei* (Gh. Ceaușescu); *Aesthesis Carpato-Dunărean*, Antologie de Florin Mihăilescu (Gheorghe Lăzărescu); Medeea Ionescu, *A Concise History of Theatre in Romania* (Dan C. Mihăilescu); Mircea Martin, *G. Călinescu și „complexele" literaturii române* (Monica Spiridon); Eva Behring, *Lyrik aus Rumänien* (Dorina Grăsoiu) 115

Revista revistelor

Secolul XX, 1980, 10—11—12; *Synthesis*, 1981; *The Newport Review; The Seattle Review* 135

Actualitatea științifică 139

Cărți și reviste primite la redacție (Georgeta Mănescu-Stoia) . . 141

TOME 31
No 1, 1982

The Review of Literary History and Theory

Contents

On Eminescu

ROSA DEL CONTE, *Eminescu, poeta metafisico* 5
ŻEVIN RUSU, Hyperion *and the* Daemon 17

Aspects of Romanian Prose Fiction

MIHAI DASCĂL, *The Character in the Romanian Romantic Novel of the 19th Century. Typological Prospect* 27
NICOLAE MECU, *The Space of Prose Fiction in Bacovia's Work. The Insertion Technique* 39

Literary Configurations of the European Idea

GH. CEAUȘESCU, *Ancient Writers on the Cultural Unity of the Roman Empire* 45
MIHAI MORARU, *Some Notes Regarding the European Idea in Old Romanian Literature* 57
P. CORNEA, *Trois lectures actuelles des Lumières* 63
MIHAI ZAMFIR, *Once more about the 1848 spirit* 71
ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, *Between the 1848-Movement and the „Junimea" Society: the Paradox of the European Spirit* 79
DAN C. MIHĂILESCU, *Confronting Ideas in the "Ideea europeană" Review* . . 83
GH. CEAUȘESCU — CORINA POPESCU, *The European Vocation of Romanian Literature (bibliographical guide-marks)* 89

Texts and Documents

ANDREI NESTORESCU, *"Fête pastorale des bergers moldaves", the first play of Gh. Asachi* 93

CORINA POPESCU, *B. P. Hasdeu in dialogue with the European scientific world: Italian correspondents* 107

Books Reviews

Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschungs* (Cătălina Velculescu); Gustav René Hocke, *Europäisches Tagebuch* (Grete Tartler); Paul Hazard, *Gîndirea europeană în secolul XVIII* (C. Popescu); Manfred Brauneck (Hg.), *Weltliteratur im 20. Jahrhundert. Autorenlexikon* (Gh. Ceauşescu); Alexandru Duţu, *European Intellectual Movements and Modernization of Romanian Culture* (Cătălina Velculescu); Gabriel Liiceanu, *Încercare în politropia omului şi a culturii* (N. Mecu); Sergiu Pavel Dan, *Spiritul Romei* (Gh. Ceauşescu); *Aesthesis Carpato-Dunărean* (Gheorghe Lăzărescu); Medeea Ionescu, *A. Concise History of Theatre in Romania* (Dan C. Mihăilescu); Mircea Martin, *G. Călinescu şi „Complexele" literaturii române* (Monica Spiridon); Eva Behring, *Lyrik aus Rumänien* (Dorina Grăsoiu). 115

The Review of Reviews

„Secolul 20", 10—11—12/1980; Synthesis, 1981; *The Newport Review*; *The Seattle Review* 135

Scientific News 139

Books and Magazines Received (Georgeta Mănescu-Stoia) 141

EMINESCU, POETA METAFISICO

ROSA DEL CONTE
Università di Roma

Incompreso sta il pensiero
che percorre il tuo canto
ma eterno vola e lo rimormorano
i venti, l'onda.

Presentando nel 1962 l'opera poetica di Eminescu [1] e facendo largo posto alle liriche pubblicate soltanto dopo la morte del poeta (si pensi che il vasto ciclo epico-lirico intitolato *Memento mori* veniva a conoscenza del pubblico solo nel 1935, per merito del Călinescu), esprimevo la convinzione di trovarmi di fonte non solo a uno dei più originali rappresentanti del romanticismo europeo, ma a un poeta che, pur inserendosi storicamente nella temperie ideale dell'Ottocento, rivelava una consonanza, fino ad ora insospettata, col nostro sentire. Ed identificavo questa modernità in quel *dramma della temporalità*, che non è il semplice „sentimento del tempo" (pur se esso è sentito e liricamente espresso anche come „pena del tempo", che l'uomo eroicamente sconta nello sforzo di superare attraverso l'opera quotidiana le dissipazioni della storia, „ingropatele risipe", le dissipazioni sepolte), *ma vero dramma metafisico*, in quanto oppone al tempo del mondo l'eterno di Dio, a una filosofia del divenire una filosofia dell'Essere, che per essere veramente tale deve instaurarsi sulla immobilità di un Assoluto.

Reagivo, ciò facendo, a una immagine non già impropria, ma certo limitatrice e convenzionale, di un Eminescu „idillico cantore della foresta e della polla", quale era stato presentato in Italia (Ortiz) il poeta dell' amore e della malinconia romantica, e tentavo di indagare, chiarendolo prima di tutto a me stessa, attraverso la lettura diretta dei testi, il *centro emotivo* da cui nasce e da cui attinge unità e intima coerenza e ricchezza di suggestioni quest'opera lirica cosi complessa, di cui forse in autunno spero di presentare al pubblico italiano un'ampia traduzione, che comprenderà le „Postume".

Rilevavo allora che Eminescu è, in fondo, un assetato di *Assoluto* e che il problema più acuto rimane per lui la determinazione del rapporto Dio — mondo, la temporalità e l'eterno, fra l'Esistente e l'Essere : che è un poeta cioè di struttura metafisica. Sul piano formale osservavo inoltre

[1] R. Del Conte, *Mihai Eminescu o dell'Assoluto*, STEM ed., Modena, s.d. (ma 1962).

ancora qualcosa: che il configurarsi di questo problema (in cui tutta la personalità di Eminescu è sempre più coinvolta, con le vibrazioni più intense del sentimento e gli interrogativi più sconcertanti e drammatici della sua coscienza), obbedisce alle suggestioni e agli influssi di un humus culturale, che non era quello che la critica aveva preteso di aver ormai identificato per sempre, valendosi di tutti i suoi strumenti di indagine, cioè l'area della filosofia occidentale, dominata della figura dello Schopenhauer, ma l'humus culturale autoctono. Largamente trascurato, questo humus autoctono si definisce attraverso la duplice tradizione, folcloristica e letteraria, popolare e colta, cioè attraverso il fondo spirituale, da cui questa poesia emerge. Di lì prendono vita e forma simboli e miti, a caratterizzare itinerari e paesaggi del suo complesso mondo lirico, che si esprime in figure e „metafore": metafore che ci rifiutiamo di considerare esclusivamente in funzione di linguaggio, perchè esse nascono e si configurano sempre (anche) in funzione di pensiero. Dicevo in quella prefazione (e chiedo scusa dell'autocitazione): „Certamente non poco deve al pensiero occidentale la cultura di Eminescu, ma la parola lirica in cui il suo mondo si transfigura è attinta alle sorgenti della tradizione autoctona. Persino i temi che sembrano mutuati dal romanticismo europeo (e che come tali lo sono) trovano risonanza — o affondano la radice — nel cristianesimo primitivo o nella „gnosi" e concludevo affermando: „Eminescu non è un fiore raro, sbocciato quasi per miracolo da un seme, portato per caso sul suolo di Dacia dal soffio dei venti occidentali; è un astro sgorgato dalla profondità dei cieli d'oriente a testimonianza di una civiltà giovane e nuova, ma radicata in un passato di antica cultura e di severa tradizione. Come quella del suo *Luceafăr*, anche la sua luce, prima di giungere fino a noi, ha percorso un lungo cammino"[2].

Impresa sempre rischiosa, una lettura in chiave filosofica di poeti veri e grandi. Una volontà di schematizzazione può sacrificare quel che v'ha di più ineffabile e prezioso, la poesia, che pur della linfa del pensiero si nutre, derivando dalla trama delle stesse contraddizioni logiche tanta ricchezza di suggestione e di vita. Al di là di una esasperata organizzazione concettuale, che sarebbe del resto impossibile senza forzare i testi poetici, in cui più suggestivamente ma anche più ambiguamente si evidenziano i contenuti ideologici, resta tuttavia la possibilità di tentare, non una costruzione dottrinaria, ma l'esame attraverso i testi poetici di una problematica speculativa, d'ordine metafisico ed etico, alla cui tensione la poesia deve i suoi vertici, le sue più persuasive modulazioni di canto.

Ad evitare quelle logomachie da metsfisici che Leopardi detestava, mi servirò appunto dei testi poetici, muovendo da una lirica giovanile che ritengo esemplare, in quanto propone alla nostra attenzione — in nuce — quasi tutti gli elementi che costituiscono quella che noi chiamiamo ispirazione metafisica nella poesia di Eminescu. Si tratta di *Mortua est* (1871).

Costruita su due piani come le grandi pitture del Tiziano, anche questa, in fondo, è un'Assunta. La giovane morta, serrate in crocesul

[2] *Op. cit., Premessa*, p. 4.

petto le bianche braccia, ascende verso l'etere sconfinato. Non è solo circonfusa da un'aureola di raggi come in un'apoteosi : ma un raggio dall'alto la cerca, l'attrae, la guida, mentre un coro d'angeli accompagna l'ascesa.

Travalicando architetture aeree di nubi essa aspira a raggiungere, in un cielo percorso da fiumane incandescenti, l'astro da cui il genio-angelo s'è staccato per lasciarsi imprigionare nella materia. Il raggio che l'attrae e la guida viene di là, dalla *statio* astrale che è rimasta in attesa e tornerà ad avvivarsi del fulgore dello spirito liberato. In questa soluzione trascendente, di evidente impronta neoplatonica, il dolore della separazione dovrebbe trovare un suo conforto e la legge orrida della morte il suo riscatto.

Ma forse ... oh mia mente, landa in tempesta,
quando i soli si spengono e giù stillano gli astri,
un dubbio m'insidia : che il tutto sia nulla.

Potrebbe là in alto la volta spezzarsi,
e il nulla crollare con notte sua vasta,
e il ciel nero lasciare suoi lumi cadere,
della *morte immortale* effimere prede . . .
Ma se così fosse ...) [3]

Entrano senza dubbio in questa visione, di cieli che si avvolgono, di astri che si rabbuiano e crollano, le acquisizioni razionali di una cultura scientifica moderna (per esempio, ha letto Fontenelle), ma sulla sua fantasia operano certo e in modo non meno potente le suggestioni di un'altra cultura, che è stata vita del sentimento, *suggestione emotiva*, nelle letture e nei racconti dell'infanzia fra i pastori della sua Bucovina : sono le apocalissi, apocrife e no, ascoltate con sgomento commosso dal suo cuore di fanciullo.

Ma, a differenza di quelle, dietro questa apocalissi non vedremo come vide S. Giovanni „cielo nuovo e terra nuova" spalancarsi ; questa apocalissi non preannunzia la palingenesi del creato nella rinnovazione dell'uomo risorto. Essa non si apre su nessuna Rivelazione o, semmai, sulla rivelazione di *un nulla*.

Dietro questa rovina cosmica si delinea solo di scacco di una fede metafisica. Tuttavia la realtà della morte s'impone come un valore positivo in opposizione all'esistenza e alla sua negatività :

Eppure, o tu cenere leggiadra ancor morta,
te spenta non piango, ma innalzo la lode ...

Su questa negatività insiste ora la meditazione — elegia, che sembra ormai avviarsi ad essere più un *bocet* sui vivi che non su quelli „passati di là".

Il destino della giovinetta si identifica infatti con quello dell'umanità intera. Non solo un sogno la giovinezza, non solo un sogno la bellezza,

[3] Vv 37—45.

nell'incanto del suo puro splendore (come Leopardi anche Eminescu sente il fascino arcano dell'intatto, dell'innocente, della beltà „casta"), ma noi stessi qui sulla terra, „incarnazione di sogni" illusioni „întrupate" imprigionate dentro un corpo.

Văd vise-ntrupate gonind după vise ...

E la lirica ci presenta questa irrequieta umanità larvale, che si affanna brancolando dietro a ideali inconsistenti e deludenti („aleargă" — è il verbo della corsa) e non vede, nell'ansito della corsa, le bocche dei sepolcri in cui sta per precipitare e che sono lì davanti a lei spalancate in attesa. Così non vede l'abisso orrendo il vecchierello leopardiano che, in caparbia vicenda di cadute e riprese, corre, anela, cade e risorge ancora, per finire nel vuoto, immenso oblio, che lo attende come tutti attende.

Eminescu lo osserva, quel dramma, proiettato in uomini come lui, ma non come lui disincantati e sgomenti. E la sua perplessità ironica gli ispira una reazione divisa fra rabbia e pietà. Possibile che essi, questi uomini, non abbiano imparato ancora la lezione della vita?

Să rid ca nebunii? Să-i blestem? Să-i plîng?

Maledirli? Compiangerli?

Resta però in tutta la sua provocatoria irrazionalità il destino dell' innocente che non ha vissuto la propria vita, del fiore che non è giunto a sbocciare. Ed è la durezza di questo fato (che strappa accenti altrettanto accorati al Leopardi „ma sconsolata giunge la morte ai giovinetti e duro è il fatto di quella speme che sotterra è spenta") a provocare la condanna, condanna che, pronunziata in termini lapidari, coinvolge Dio stesso e un suo presunto piano provvidenziale:

Se questo è il senso, esso è empio e stravolto
Sulla tua pallida fronte non leggo il nome di Dio[4].

Eppure ...

Non nella prospettiva traumatizzante della morte (che provocava la rampogna accorata del Leopardi alla natura rea di sottrarre a colui che ancora ama, l'amore); ma nella riflessiva, lucida calma di un colloquio confidenziale, che è autentica comunicazione e partecipazione con l'altro, Eminescu aveva posto a se stesso le domande più impegnative, dietro cui il problema dell'esistenza si affacciava in tutta la sua serietà: il mistero dell'uomo, della verità di Dio:

La Tîrnava chiusa in sponde giallastre
mormorava in spume il suo pensiero,
mentre lungh'esse disperdevamo
sogni e speranze su creste d'onde.

[4] Vv 69 — 70: De e sens într-asta, e-ntors şi ateu, Pe palida-ţi frunte nu-i scris Dumnezeu.

Rammenti forse quando chiedevo
che mai è l'uomo? che è l'umano?
che cos'è il vero? cos'è il Divino?
Lassù, quel cielo tu m'indicavi [5]

Gli interrogativi perentori dell'adolescente ad un amico più maturo d'anni ricevono risposta nel gesto di una mano che non accenna, ma *indica* fiduciosamente il cielo. Libertà, giustizia, bene, vero attingono *di là* il loro carattere di certezza e di validità universale. Essi hanno „di là" l'origine e di là, nell'oltre, il loro premio: „Colò in Elizeu ..." Essi esistono dunque e possono essere ricondotti sulla terra dalla parola del poeta, dall'azione del Cesare. Ma lo possono veramente?

Il sacro mistero dello spirito, il genio-angelo, può incarnarsi — manteniamo il termine che è più di una metafora e rispecchia il carattere platonico della concezione antropogenetica di Eminescu — in una triplice ipostasi, cara al misticismo romantico: il sacerdote-mago, l'eroe, il poeta-vate. A loro tocca ricondurre sulla terra i valori che, come le idee platoniche, hanno „di là" la loro sede.

Ma se leggiamo *Împărat și proletar* (1874) vediamo quale giudizio pronunci Eminescu sulla realtà fenomenica — uomini ed eventi — lotte e conquiste — allorchè sotto l'impulso di una disposizione psicologica e logica che gli è connaturale, la esamina, questa realtà fenomenica, da quella prospettiva metafisica, a cui non rinuncerà mai.

Il proletario-filosofo, l'eroe della protesta ideologica, in nome della quale saranno incitate le masse ad insorgere, potrà sì costruire con vigorosa dialettica le sue argomentazioni di accusa; la massa potrà sì scantenarsi nell'attacco delle istituzioni e delle loro stolte leggi: società e chiese; il poeta potrà, a sua volta, con sincera partecipazione, comunicarci negli accesi colori e nei concitati toni della sua parola lo slancio e l'entusiasmo della rivolta: ma quel che ci resta nell'animo e lo turba è il coro (solenne come il Coro leopardiano dei Morti) che l'eroe — energia che vuole e intelligenza che interpreta il significato di quel volere — sente levarsi dai flutti dell'Oceano, avvolto nell'ombre notturna:

Fissava sgomento il Cesare l'ombra là fra le nubi
tra le cui pieghe filtra il tremolio stellare.
Dell'esistenza il senso, pur nel fulgor dei quadri,
a lui si svela intero ... [6].

Ed il senso dell'esistenza — ad un Eminescu che in questi anni traduce Kant e da tempo, forse già dal 1866, ha familiarità col pensiero di Schopenhauer coincide col monito dell'Ecclesiaste: vanitas vanitatum. Eppure:

In ogni uomo un mondo a sua pienezza anela...

---

[5] *Amicului Filimon Ilia*, ms. 2259, in EMINESCU, *Opere*, *I*, p. 280 e 281.
[6] *Împărat și Proletar*, vv. 181—184.

In Eminescu la rinuncia non rappresenta una vocazione primaria. Il richiamo mistico del non essere e la ribellione all'essere — *cioè all'esistere non si incontrano in lui come sentimento originario.*

Basterebbe a persuadercene la testimonianza di fede che i versi della già citata lirica giovanile all'amico Filimon Ilia ci consegnano, senza lasciarci la possibilità di interpretazioni esitanti od equivoche:

A fi credeam că e un drept de fier ...

L'essere è un diritto di ferro: ed essere, non già come semplice esistere, cioè come un fatto biologico, ma nella realizzata pienezza di tutta la nostra umanità intera: affetti, aspirazioni, ideali, signi.

Il compito più nobile della Rivoluzione — il fine che solo la giustifica — è quello di assicurare all'uomo appunto la possibilità del suo pieno fiorire; non essendo più frustrato il suo sforzo dalla miseria e dalla oppressione, „va creşte tot ce în lume este menit să crească" crescerà tutto cio che nel mondo ha per compito di crescere *(menit è missione*, compito e destino, diritto che implica un dovere).

E la Rivoluzione stessa è predicata sì come distruzione e livellamento, ma è legittimata in vista di un avvenire in cui, ritornati gli uomini ad una società naturale, questa consentirà l'organica maturazione del seme, lo sviluppo del germoglio, il bocciolo che raggiunge il rigoglio del fiore.

A vanificare lo sforzo eroico dell'uomo, logorando non solo le sue energie fisiche, ma ideali e valori, provvede però-inesorabile — l'azione del tempo edace: *viermele vremilor roade-n noi.*

Il divenire, su cui la riflessione del poeta si ripiega con insistenza ossessiva, identificandosi col trascorrere e perie, sarà sentito da Eminescu non come una condizione, un accidente, ma come un Ente. E' vero male ontologico, il *minus* impresso sulla realtà e sui suoi valori. Qui sta un aspetto della modernità di Eminescu.

Ed in questo immenso mondo, figli noi di un microcosmo
erigiam sul suolo nostro costruzioni da formiche;
. . . . . .
Come polvere che gioca nell'impero di un sol raggio,
un brillío di azzurri atomi che si spengono col raggio,
nella notte sempre fonda dell'eterno smisurato,
per noi pure v'è un istante, l'indugiar breve di un raggio ...
Al suo spegnersi, nel buio svanirem come fantasmi,
perchè sogno è del non essere questo mondo di miraggi ...[7]

E poichè trascorerre vuol dire morte, la morte si propone alla visione emineschiana come l'entità metafisica su cui poggia l'illusione. Il grido del Pascoli „La Morte! La Morte che vive..." trova una risonanza

[7] *Scrisoarea I*, vv. 60—61; 68—73.

impensanta in questi versi di Eminescu, che proclamano la morte *fondamento del vivere*, salutano in lei il solo vivente:

> Astri in cielo, fior nei campi, tutto in terra è transeunte
> tutto è spinto verso morte come i fonti verso il mare,
> ed eterna è solo morte: tutto in terra è suo trastullo.
> Essa vive, non il mondo. Mentre appar sempre diversa
> in eterno uguale essendo, lei l'enigma, lei la *runa*
> cieco arcano di ogni cosa: sia la storia ovver natura ... [8]

Chi approfondirà il pensiero di Eminescu dovrà riconoscere che neppure la morte è eterna per una filosofia cosmica che coinvolge l'esistente nel circolo delle perpetue rinascite, a spezzare il quale circolo sarebbe necessario (e forse neppure più basterebbe) l'intervento distruttivo dello stesso principio creatore. Si legga *La preghiera di un Daco* (1879).

Una variante di *Mureşanu*, echeggiando la filosofia della Baghavadgita:

> Questi esseri tutti che sono più volti rinati
> si dissolvono nella notte e all'apparire del giorno
> ineluttabilmente essi rinascono ancora ...

compiange l'uomo come

> schernevole strumento dell'eterno migrare.

Ma chi è il responsabile del divenire? La risposta potrebbe venire dalle cosmogonie, dove la creazione, che è sempre epifania di luce, si propone come dramma e figura del transitorio: apparire, sparire.

In quell'unica visione cosmogonica data alla luce nella sua stesura definitiva dallo stesso Eminescu, che l'ha elaborata attraverso numerose varianti, cioè nella *Epistola I* (1881), la cosmogenesi apare come autonoma iniziativa della materia, quasi l'impercettibile inquietudine di un punto, che turba la calma della massa informe e ne rompe l'inerte sonno. L'irresistibile impulso dinamico determina il distacco causale, tragico distacco, che il poeta chiamerà *errore:*

> O greşală universul a comis ... [9]

Di questo errore originario, cosmico, l'esistente, cioè l'essere individuato, espia — innocente — la colpa. L'espiazione è appunto la vita, che ti introduce nel divenire, sottraendoti all'immobile riposo della durata.

In versi stupendi Eminescu ha espresso l'emozione di questi puntilimite: la nascita, sentita metafisicamente come angoscia della separazione dal tempo immobile della durata pura.

---

[8] *Scrisoarea I*, var. b) 2290, in *Opere*, II, p. 177.
[9] *Ibidem*.

Ecco l'esistente che emerge dall'orfica notte del non essere e, rapito già nell'incanto di una *maia*, che lo irretische dispiegando davanti ai suoi occhi l'infinito di cielo, terra, acqua, non avverte la *minaccia che incombe*, quella del tempo in agguato:

Se dall'eterna notte un essere si affaccia,
cielo egli vede e stelle, l'ocean, l'universo;
non avverte il mio sguardo, di me non sente il passo
che lo sgomenta; il passato, un gigante con sue
visioni fosche,
il futuro ancor vuoto, nulla, smile ad ombra d'ombra ...[10]

O è l'essere, colto in un punto drammatico d'istante, quando, non ancora completamente separato dal tutto, è già paralizzato dall'angoscia della sua solitudine. Il divenire, che scivola sulla trama immobile dell' Eterno, lo sospinge, senza ne abbia quasi coscienza, piccolo e indifeso come un chicco o una piuma:

E'perciò che in noi cogliamo quello strano sentimento
che l'incerto animo assale allorchè, con isgomento,
— come all'aria piume lievi — ci sentiam spinti nel tempo.
Dietro a noi s'apre l'eterno e l'eterno ci sta innanzi:
di arena un picciol chicco nell'Arabia smisurata
non si sente così solo ...[11]

Sarebbe qui il momento di esaminare dal punto di vista della realizzazione poetica questo componimento, *l'Epistola I*[a], che rappresenta uno dei momenti più alti nella attività creativa di Eminescu.

Trionfa l'energia primigenia e dilaga: luce che rompe la caligine e da cui balza, con un impeto gioioso che ritroviamo in Hölderlin („Saetta un raggio" ...) la lieta famiglia degli astri ... Per precipitare di nuovo nel buio, allorchè, spentasi l'energia primigenia, i pianeti raggelati sfuggono alla traiettoria imposta dalla attrazione solare, lasciando il cielo saccheggiato di stelle come un bosco è dal vento d'autunno saccheggiato delle sue foglie. E ritrovare l'immobilità del non essere, nell'arresto di un tempo che, fino a quell'istante diviso, puntuale, fluente nel divenire, si arresta e, *stando*, si dilata nell'eterno.

E sa anche da quale altezza morale contempli, identificandosi con l'occhio lunare, lo spettacolo degli uomini affaccendati. L'animo sgombro da ogni inquietudine problematica, da ogni ribellione titanica, Eminescu li vede per quelli che sono: esistenze diversamente collocate sulla scala delle manifestazioni, ugualmente irretiti nell'illusione, uguali nell'indifferenziato significato metafisico. E la contemplazione si risolverà, come sempre in Eminescu, in *sapienza*. Perchè temerli? Perchè odiarli? *Non sono che uomini, coaguli d'istanti sotto la signoria di morte:*

Ce mai speri, şi ce ai teamă
de la cei meniţi a trece?[12]

---

[10] *Scrisoarea I*, var. b) 2290, in *Opere*, II, p. 178.
[11] *Ibidem*.
[12] Var. B 2275 a *Glossa*.

Legato al movimento (κίνησις) che ha compromesso l'immobilità della materia, la sua pace, il divenire si presenta al pensiero del poeta come uno scandalo. Tutto quanto diviene nel tempo non raggiungerà più lo ESSERE, il *vere summe Esse* che è fuori del movimento e coincide con l'eternità vera. Nè d'altra parte l'Eterno, l'*Antiquus dierum* che è padrone ed artefice del tempo (San Cirillo la chiama τῶν αἰώνων ὁ ποιητής ed Eminescu „Moşneagul plin de zile"), si compromette nel tempo del mondo per guidarlo ad una fine che sia anche un fine („care e călăuza vremii?" si chiede Eminescu) per convertire la temporalità in cui è irretito l'uomo „viator" in una via di riscatto, in un pellegrinaggio di salvezza.

Respingendo l'Essere, identificato con l'Eterno, — la vera eternità, non la sempiternità del tempo celeste e cosmico — in una zona di assoluta trascendenza, Eminescu risolveva l'arduo problema del rapporto fra Dio e la non razionalità dell'esistente. Di questa irrazionalità Dio non può essere responsabile, a meno di concepirlo, come Leopardi nell'abbozzo ad Arimane, un Dio malvagio che punische gli uomini di colpe non loro. Nella visione di Eminescu infatti, come in quella di Leopardi, il concetto di peccato in senso metafisico è del tutto assente. Perciò la non razionalità del reale, la sua mancanza di finalità, resta il problema più inquietante:

> Chi me lo dirà mai? c'è un pian premeditato
> nel cieco fil del tempo e delle umane cose?
> O la casualità cieca senza scopo nè senso
> è la guida del tempo?[13]

è la domanda messa in bocca a Mureşanu, l'eroe di un testo del periodo 1870—1872. Il poeta ha chiesto questa risposta alla storia, ma inutilmente:

> Ahimè! E' l'accaduto quel che narra la storia,
> mentre il futuro proietta la sua ombra
> sulla densa atmosfera del tuo giorno presente.
> Ma *perchè* questo accade e *perchè in questo modo*
> chi saprà dunque mai a noi svelarlo un giorno?[14]

Non solo entro i limiti dell'essistenza umana, ma neppure attraverso la vicenda delle generazioni, la verità si rivela, nè il Bene stabilmente si attua. Eminescu rimprovera al tempo seriale di essere solo un orologio, misurando lo spazio fra la culla e la tomba, si tratti di individui, di generazioni, o di eoni.

Non concepita come un progresso lineare, ma come vicenda ciclica, la storia vede ogni eone (spazio-tempo di evi) portare lo sforzo umano al suo acme, il solstizio, compiere una parabola catabasica e precipitare verso la decadenza e la fine, per dare inizio ad un nuovo ciclo. Questo nuovo ciclo non potrà essere che la ripetizione degli stessi errori e delle stesse miserie, perchè non riassume, nè dialetticamente supera, nulla delle

---

[13] *Mureşanu*, in *Opere*, IV, p. 59.
[14] *Ibidem*.

realizzazioni precedenti. La storia è maestra in quanto, come della filosofia dirà Leopardi, a chi più la esamina meglio rivela la sua *inutilità*.

L'assoluto della verità infatti deve essere fuori dalla legge del cambiamento:

> Tempo, sorgente donde scorre il pensiero della storia
> puoi rispondere alla domanda che in noi è radicata
> agli enigmi dei quali l'essere nostro è sostanziato?
>
> Scaglia fulmini entro i nembi d'evi che tua grandezza
> celano
> sì che fra crollate volte il mio sguardo in fondo
> penetri;
> se vedrò il tuo tesoro non mi sarà greve la morte.
> Non è la vita dei mortali inquietudine che ti cerca?
> Se conoscerti, io — un uomo — sol potessi, anche a morire

sarei pronto ...

> A penetrare la tua essenza, folle ho posto di pensieri
> per alzare — idea su idea — una montagna fino al sole ...
>
> Ahimé, invan lotta il mio essere, per intender l'esser
> tuo!
> Tu l'intero spazio abbracci, cui non cinge alcun confine
> e il tuo volto non l'inventa uom piccino e limitato
> nè trastullo abbagliante di pensieri e di sentenze,
> nè sofismi complicati spiegar posson la tua essenza
> sì che molti morte colse meditanti sul mistero[15]

La rivelazione rimane compito della morte:

> Dormendo erriam pel mondo irretiti nell'illusione
> che la morte vicina squarcerà col suo lampo.

Pure, anche qui, sulla terra, l'uomo sperimenta in improvvise dilatazioni dell'anima, momenti che sono vere anticipazioni di Eterno: nella poesia di Eminescu queste rivelazioni si aprono attraverso l'amore. Egl sa la potenza dell'*eros* e conosce il fondo tenebroso e doloroso della sensualità: brama originaria, che si impone all'uomo con la forza numinosa di una legge ancestrale. Leggendo questi versi:

> perchè ti amavo con occhi pagani
> e colmi di un soffrire
> che da lontano mi han lasciato
> i padri dei miei padri[16]

---

[15] *Memento mori*, vv. 1183/1187; 1219/1220; 1195/1200.
[16] *Pe lîngă plopii* ..., in *Opere*, I, p. 192.

vien fatto di pensare per richiamo spontaneo al Rilke della 3 *Elegia Duinese:* „Guarda, noi non amiamo come i fiori — nel succhio lieve di un'annata sola./ Ma ci sale alle braccia, quando amiamo/la linfa di stagione innumerevoli . . .[17]"

Ma egli conosce l'amore anche come raptus estatico che, per via intuitiva ed emozionale, conduce alla rivelazione dell'*oltre*, esprimendosi come puro tendere verso una misteriosa Patria dell'anima, si chiami essa infinito, lontananza, o *morte: mai departe, mai departe* (più lontano, più lontano . . .). Lo può conoscere ancora — ed è esperienza metafisica che qui incontra il suo vertice — come uno sprofondare nell'abisso dello essere amato, per scoprire, proprio attraverso lo sforzo di trascendere il mistero dell'altro, sempre inafferrabile e sfuggente, il nostro stesso mistero, la nostra stessa essenza più segreta, ma anche più profonda e più vera: *il divino che è in noi.*

Di questa natura è il richiamo irresistibile cui consentono gli angeliastri — il divino νοῦς — allorchè accettano di scendere sulla terra e si incarnano. La metafisica dell'amore si ricollega infatti alla ensomatosi, cioè alla antropogenesi: la spiega e la giustifica.

Nell'amore che attinge — plotiniamamente — una estasi *enstatica*, lo spirito prigioniero nella materia cioè del corpo che lo ha attratto a sè, ritrova l'Iperione che è in lui, l'essenza che, *naturaliter* e non per concessione di grazia, lo ricollega al divino. E la donna diventa ancora, come nella visione platonica, soltanto un tramite — Diotima inconsapevole.

Ma ad Iperione — mi riferisco al testo famoso *Luceafăr*, l'astro di cui si innamora una fanciulla terrena, che lo irretisce con suasiva seduzione a scendere fino a lei sulla terra — sarà negata l'esperienza della incarnazione, della ensomatosi, per l'intervento dello stesso Demiurgo, che gli impedisce così di entrare ed essere coinvolto e transcinato nella ruota del divenire. Il Principio, che non ha potuto o voluto impedire lo errore della materia, svegliatasi dal suo sonno per impulso ribelle, si oppone a quello che chiamerei „il peccato dell'angelo".

Il mito denuncia un distacco sempre più amaro dal „mondo di fango", divenuto ormai incapace di tornare trasparente al divino (uso il termine „tornare", perchè nel folclore rumeno perdura la credenza in una terra originariamente trasparente, che il peccato di Caino ha oscurato). Il mondo non s'indía per la presenza operante dell'elemento divino disceso nella materia, rispetto alla quale è ormai preclusa al genio-angelo qualsiasi missione catartica e redentrice.

Ma il genio-angelo no sarà umiliato, perchè non resterà irretito nel tempo del mondo, e senza speranza di liberazione, in quanto non troverebbe mai sulla terra una Diotima capace di restituirgli le ali per il ritorno.

---

[17] *Liriche* trad. V. Errante, Sansoni, 1947, pp. 386—87.

Egli continuerà ad essere quello che veramente è : un Iperione.

Così questo mito, che è stato interpretato in chiave di sconfitta e rinuncia, esprime a mio parere tutto l'orgoglio di una personalità che non acetterà *mai* di iscriversi negli schemi della umanità comune. Sorretto da una *tensio animi ad magna* che sfida qualunque pessimismo, Eminescu è pronto a pagare — sul piano umano e non solo della invenzione fantastica — il prezzo della miseria, della solitudine e persino della follia, pur di salvare il privilegio *di non essere come loro* [18]. Sono le parole di una sua lettera, ma sono state anche un credo di vita : *come loro, no.*

[18] Cfr. „Tu vrei un om să te socoți, /cu ei să te asameni? *(Luceafărul,* vv. 301—302).
NB. Le traduzioni appartengono all'Autrice dell'articolo.

LUCEAFĂRUL ŞI DEMONUL

ZEVIN RUSU

Apropierea dintre *Luceafărul* lui Eminescu şi *Demonul* lui Lermontov ca termeni de comparaţie, depinde de cum sînt interpretaţi amb i eroi ai poemelor. Dacă, în privinţa *Demonului*, interpretările nu comportă deosebiri esenţiale, cu *Luceafărul*, situaţia este mai complicată. Eminescu şi-a ascuns atît de bine eroul, îmbrăcîndu-l în basmul nostru popular, încît identificarea şi interpretarea lui oferă eminescologilor mereu o asiduă preocupare.

În genere, pe parcursul unui secol, cercetătorii poemului eminescian s-au orientat pe două căi diametral opuse, sugerate de cele două apariţii ale Luceafărului în faţa Cătălinei : unii au văzut în el un personaj, ,,angelic", alţii, un personaj ,,demonic". Pare a se impune ultima cale, datorită şi aportului adus de investigaţiile întreprinse în romantism, cu ecoul aproape obsesiv al unor termeni ca : *satanic*, *luciferic*, *demonic*, *titanic*, *plutonic*, aplicaţi Luceafărului. Se înţelege că şi concepţia lui Eminescu despre geniul uman, pe care-l simbolizează prin eroul său, se situează în optica celor două categorii de interpretări. Această situaţie îşi are explicaţia sa. Din forma definitivă a poemului şi, mai cu seamă, din evoluarea elaborării sale, cum rezultă din manuscrisele rămase, se desprind destule motive pentru susţinerea ambelor interpretări şi confruntarea dintre ele rămîne deschisă.

Urmează de aici că interpretarea, care vede în eroul eminescian un personaj ,,demonic", ar justifica mai curînd apropierea dintre *Luceafărul* şi *Demonul*. Totuşi, cealaltă interpretare, care vede în eroul poemului un personaj ,,angelic", are şi ea motive, nu mai puţin veridice, a se ralia, în felul său, la această apropiere. Este aspectul, oarecum paradoxal, al prezentului articol.

I

1. La alcătuirea genialului său poem, Eminescu a pornit de la basmul *Fata în grădina de aur*, pe care l-a şi versificat. Pe parcursul unui deceniu însă, pînă la formarea definitivă a poemului, poetul a folosit diferite surse, distanţîndu-se tot mai mult de basmul cules de Kunisch. Astfel, în primul rînd, însuşi personajul principal a suferit o transformare radicală. În locul Zmeului din *Fata în grădina de aur*, duh demonic din regiunile sublunare şi care se preface doar temporar în astru, apare Luceafărul, prin natura sa astru personificat şi nemuritor din înălţimile cereşti. Această transformare radicală a personajului principal

Rev. ist. teorie lit., tom. 31, nr.1, p. 17—25, Bucureşti, 1982.

a transferat poemul pe un cu totul alt plan, propriu, cu mit și cu semnificații specifice, ridicate la înălțimea unei capodopere.

Așa se explică de ce, în decursul vremii, pentru interpretarea cît mai corectă a poemului, s-a căutat, în primul rînd, să se afle identitatea Luceafărului. Din literatura adunată în acest scop, se desprind eforturile găsirii, de oriunde, a unor corespondențe sau asemănări, pentru a se afla cine este în realitate personajul misterios al poemului. Adesea s-a ajuns la vădite exagerări, chiar extravaganțe, dar și acestea, în concertul eforturilor trecutului, au avut menirea să evidențieze dificultățile problemei. De aceea, G. Călinescu, trecînd în revistă identificările Luceafărului, propuse pînă la el, prezentîndu-și și propria identificare, are afirmații destul de descurajante pentru astfel de căutări. Constatînd că cei ce s-au ocupat de *Luceafărul* „au răscolit toate filozofiile spre a găsi cheia pierdută" [1], afirmă: „Fiecare e slobod să interpreteze cum dorește pe Hyperion", că acesta „nu simbolizează nici o concepție proprie cosmogonică, ci e un simplu mit" și că din cultura filozofică și clasică a lui Eminescu, la alcătuirea *Luceafărului*, „reminiscențe felurite s-au putut stratifica peste un mit de o simplitate cosmică pentru care n-avea nevoie de documentare, reminiscențe ale subconștientului ce nu vor fi descurcate niciodată, nefiind dealtfel nicicînd vreun folos din asta"[2].

Desigur, asemenea afirmații sînt mai mult de ordin temperamental, dovedind dificultatea problemei, pentru că, privite critic, însuși Călinescu nu le-ar fi subscris. Interpretarea trebuie să se bazeze pe anumite criterii și date obiective, necunoașterea unei „concepții cosmogonice" nu înseamnă lipsa ei, iar încercările de identificare a „reminiscențelor" de care-i vorba nu pot fi socotite fără folos.

2. Dintre identificările Luceafărului, vom reține, pentru tema noastră, pe cea a lui Radu Dragnea [3], care vede în eroul poemului un personaj „angelic" și pe cea a lui Tudor Vianu, care vede în el un personaj „demonic" [4]. Vom mai aduce considerațiile lui D. Caracostea [5] asupra acestor identificări, precum și aportul său, care ne va apropia de ceea ce considerăm a fi adevărata identitate a Luceafărului.

Pentru Radu Dragnea, „Luceafărul vine cu puteri pe care le au numai îngerii" [6]. Din versul „Părea un tînăr voievod", deduce dedublarea Luceafărului în marele voievod Mihail, ca „arhetip îngeresc". Înger și geniu formează „un singur personagiu", iar geniul lui Eminescu este „spiritualitatea reoglindită din realitatea ei arhetipică în idee" [7].

Pentru Tudor Vianu, „Luceafărul e demonul", iar elementele din care-i constituit sînt împrumutate din mitologia păgînă. Ca dovadă,

---

[1] G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu. I. Filozofia teoretică. Filozofia practică*, București, Editura Cultura Națională, 1936, p. 65.

[2] *Ibidem*, p. 59.

[3] Radu Dragnea, *Spiritualitatea lui Eminescu*, în rev. „Gîndirea", anul IX, nr. 11 (1929), p. 329—340.

[4] Tudor Vianu, *Luceafărul*, în rev. „Gîndirea", anul IX, nr. 12 (1929), p. 389—397.

[5] D. Caracostea, *Izvoarele poemei Luceafărul* (extras din „Convorbiri literare"), București, Editura Socec, 1926; *Opera lui Mihail Eminescu* (curs ținut în anii 1931—1932); *Creativitatea eminesciană*, București, 1942 (extras din „Revista Fundațiilor", nr. 3, martie 1942).

[6] Radu Dragnea, *art. cit.* p. 335.

[7] *Ibidem*, p. 339.

generările eroului: din cer-mare şi din soare-noapte [8]. În cele două apariţii ale Luceafărului, Vianu consideră că prima, ca „înger", e falsă şi corectată prin a doua, ca „demon", apropiat de Poseidon-Neptun în înfăţişarea sa neptuniană ..." [9].

D. Caracostea, analizînd aceste două identificări, conchide: „Cu toată desfacerea finală de cele lumeşti, nu pot identifica Luceafărul nici cu un sfînt, nici cu un înger, pentru că desfăşurarea artistică a poemei vădeşte în fiinţa lui, alături de o înaltă idealizare, coexistenţa patimei «fără de saţ şi plină de 'ntuneric». Dar tocmai această coexistenţă mă împiedică să văd numai cealaltă latură, cea demonică. Pe cît este de nesăţioasă patima, pe atît este de inalienabil felul înalt. Dorinţa lui de a transforma pe Cătălina într-o stea nu este, cum afirmă d-l Vianu, o trăsătură demonică, ci un mijloc de expresivitate menită să pună în lumină tocmai felul lui idealizat. Iar faptul că, în prima întrupare, Cătălina îl compară cu un înger şi într-a doua cu un demon, nu înseamnă că prima impresie falsă este corectată de cea de-a doua, în care se manifestă adevărata natură demonică a Luceafărului. Trecerea de la comparaţia cu îngerul la aceea cu demonul este un mijloc de expresivitate stilistică menită să vădească sporul de patimă, care caracterizează cea de a doua întrupare ..." [10].

D. Caracostea îşi justifică astfel şi propriile căutări. În 1926, în studiul cu privire la izvoarele *Luceafărului*, polemizează cu înaintaşii săi, îndeosebi cu G. Bogdan-Duică, întreprinzînd, de fapt, o largă investigaţie în căutarea izvorului principal al poemului eminescian. Cu această ocazie, ajunge la „tipologia literară creştină" cu tema răscumpărării şi a înălţării, în contrastul pămîntesc-ceresc, înger-demon [11]. Aici evidenţiază tipul de basm „din care provine *Luceafărul*" şi anume cel în care se cuprinde dragostea unei fiinţe suprapămîntene pentru o frumoasă pămînteană. În felul acesta ajunge la „tradiţii poporane" [12], legate de textul *Genezei*, VI, 1—5, din atmosfera cărora „a scos Byron misterul lui *Cerul şi Pămîntul*, în care „spiritul lui Byron, răzvrătit împotriva convenienţelor, preformează materialul tradiţiilor populare creştine" [13].

În *Opera lui Mihail Eminescu* şi în *Creativitatea eminesciană*, D. Caracostea îşi prelucrează şi-şi sistematizează materialul, prezentat destul de confuz în primul său studiu, iar pentru tema noastră trebuie reţinut că, pe lîngă *Cerul şi Pămîntul*, al lui Byron, *Căderea unui înger*, al lui Lamartine şi *Éloa*, al lui A. de Vigny, adaugă şi *Demonul*, lui Lermontov, ca făcînd parte din acelaşi tip de basm [14]. Or, acest tip de basm este, de fapt, o străveche legendă apocrifă, cuprinsă, mai pe larg, în *Cartea lui Enoh*, dar pe care Caracostea n-a cunoscut-o mai îndeaproape şi nici nu i-a sesizat reala sa importanţă în romantismul european.

3. Într-un articol, apărut în 1978 [15], am căutat să dovedim că Eminescu a cunoscut străvechea legendă apocrifă, fie direct, din *Cartea*

---

[8] Tudor Vianu, *art. cit.* p. 393.
[9] *Ibidem*, p. 394.
[10] D. Caracostea, *Creativitatea eminesciană*, *op. cit.* p. 642—643.
[11] Idem, *Izvoarele poemei Luceafărul*. *op. cit.* p. 19.
[12] *Ibidem*, p. 20.
[13] *Ibidem*, p. 25.
[14] D. Caracostea, *Opera lui Mihai Eminescu*, *op. cit.*, p. 53.
[15] Zevin Rusu, *Contribuţii noi cu privire la geneza Luceafărului lui Eminescu*, în „Revista de istorie şi teorie literară", tom. 27, nr. 4, Bucureşti, 1978, p. 509—523.

lui Enoh, fie indirect, din bogata literatură de specialitate din vremea sa, privind această apocrifă, sau din literatura romantică europeană, neexcluzînd posibilitatea ca s-o fi aflat din manuscrisele vechi în circulaţie pe la noi.

Redactată prin sec. II î.e.n. în *Cartea lui Enoh*, apoi pătrunsă şi în alte cîteva apocrife, legenda îşi are rădăcinile în mitologiile animiste, probabil în cea babiloneană sau în altele din îndepărtatele vremuri ale Orientului. Se formează apoi ca interpretare eterodoxă a textului originar biblic din *Geneza*, VI, 1—5, unde cei îndrăgostiţi de frumuseţea fiicelor oamenilor sînt numiţi „fiii lui Dumnezeu", înlocuiţi, în manuscrise ale *Septuagintei*, cu „îngerii lui Dumnezeu", pe care *Cartea lui Enoh* îi prezintă sub formă de „aştri". În aceste trei versiuni, dintre care ultimile se contopesc, legenda s-a bucurat de o deosebită apreciere în preajma şi în primele secole ale erei noastre, iar în vechea literatură creştină, mulţi scriitori i-au acordat credit, însă cei mai mulţi au respins-o ca nefondată, simplă credinţă populară — „opinio vulgi", cum se exprimă Serenus. Este interesant de reţinut că prin sec. III, ca un îndepărtat precursor al lui Eminescu şi al altora din literatura romantică europeană, Commodian a transpus-o în versuri: „Cum Deus omnipotens exornaret mundi naturam,/ Visitari voluit terram ab Angelis istam /.../ *Tanta fuit forma feminarum quae flecteret illos* ..." [16]. Dimpreună cu *Cartea lui Enoh*, decretată apoi eretică, de Biserică, legenda este folosită tot mai rar, pînă în sec. XI, cînd se pierde. Pe la sfîrşitul sec. XVIII, odată cu descoperirea integrală a *Cărţii lui Enoh*, legenda trezeşte din nou un deosebit interes. În sec. XIX, chiar de la început, în Anglia, Franţa şi în Germania se va aduna literatura de specialitate privind apocrifele biblice şi în special *Cartea lui Enoh*, din care legenda va fi preluată de romantici şi folosită, ca izvor principal de inspiraţie, în opere literare.

Importanţa legendei apocrife pentru identificarea şi interpretarea *Luceafărului* stă în identitatea schemei lor de bază. În primul rînd, asocierea „înger-astru", proprie legendei apocrife, îi este proprie şi lui Eminescu. Bineînţeles, credinţa populară în „steaua" fiecăruia, precum şi cea religioasă în „îngerul păzitor" nu sînt străine de această asociere, dar în nici un alt izvor acestea nu apar unificate ca în legenda apocrifă. În articolul nostru, am prezentat, în paralelă, pasaje din *Povestea magului călător în stele* şi din *Cartea lui Enoh* şi coincidenţele frapante dintre ele nu pot duce decît la concluzia că Eminescu a cunoscut direct această apocrifă, paralela putînd fi extinsă şi la alte locuri din poezia şi din proza poetului. Coincidenţele sînt departe de a fi întîmplătoare, iar Luceafărul este, de fapt, un „înger-astru" identic cu cei din legenda apocrifă. Evidenţa acestei identităţi reiese, cu toată claritatea, din confruntarea dintre asocierea din legenda apocrifă cu cele existente în textele canonice biblice şi în cultul creştin ortodox, unde aştrii doar îi simbolizează pe cei în asociere cu ei, pe cînd în legenda apocrifă, aştrii sînt personificaţi de îngeri. Această evidenţă mai arată că orice apropiere a *Luceafărului* de textele canonice nu îndreptăţeşte identificarea acestuia, spre exemplu, cu arhanghelul Mihail sau cu Logosul lui Dumnezeu, cum s-a încercat în unele interpretări.

[16] Migne, *P.L.*, t. V, col. 203—204 — cf. Fr. Martin şi colaboratorii, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, cap. VI, XVI etc.

În ce priveşte tema şi mitul care o redă, se constată aceeaşi identitate : iubirea erotică a îngerilor-aştri pentru frumuseţea femeilor pămîntene. Decît că mitul ca atare, în *Luceafărul* se opreşte la jumătatea celui din legenda apocrifă. Luceafărul evoluează numai pînă la intenţia de a deveni muritor, pînă la tendinţa de a cădea.

Prin urmare, între *Luceafărul* şi legenda apocrifă nu-i vorba numai de un raport de asemănare, ci de identitate în ce priveşte personajele principale, tema şi mitul care o exprimă.

4. Într-un alt articol, apărut în 1981 [17], am căutat să dovedim că Eminescu, la alcătuirea *Luceafărului*, a pornit de la *Fata în grădina de aur* dar, pe parcurs, şi-a integrat poemul în forma de mit şi în conţinutul de idei ale legendei apocrife şi ale operelor romantice generate de ea. În acest scop, am prezentat, ca mai importante, 7 opere, dintre care prima, *Paradisul pierdut*, de Milton, deşi a apărut înainte de romantism, oferă, în *Cartea XI*, o transpunere artistică a legendei în versiunea ei originară, biblică. Celelalte opere, aparţinînd romantismului, între 1820 şi 1840, o transpun în versiunea apocrifă : *Amorurile îngerilor*, de Thomas Moore, *Cerul şi Pămîntul*, de Byron, *Éloa*, de A. de Vigny, *Căderea unui înger*, de Lamartine, *Demonul*, de Lermontov şi *Căderea dracilor*, de I. Heliade Rădulescu.

Toate aceste opere, avînd la bază legenda apocrifă, se prezintă ca opere de referinţă, iar eroii lor principali, ca termeni de comparaţie pentru *Luceafărul*. Istoria literară însă, deşi arată înrudirea unora dintre aceste opere, trimiţînd uneori la legenda apocrifă şi, destul de rar, chiar la *Cartea lui Enoh*, acolo unde este citată formal, ignoră unitatea lor organică de grupare literară aparte, din care ele apar în deplina lumină a genezei şi a interpretării lor. Totodată, această ignorare duce la confuzii privind provenienţa şi specificul unor motive şi elemente literare asemănătoare. De aceea, referirile la aceste opere, în legătură cu *Luceafărul*, apar mai mult accidentale şi fără destulă putere de convingere. Pe de altă parte, şi autorii lor, deşi toţi subînţeleg asocierea „înger-astru", proprie legendei apocrife, evidenţiază mai mult unul din cei doi termeni ai asocierii, pe cel de „înger". *Luceafărul*, în schimb, îl evidenţiază pe cel de „astru". Celălalt termen este absorbit aproape cu totul, existent mai mult în ciornele poemului decît în forma sa finală, în care, dacă se recunoaşte în prima apariţie a eroului, nu pare cu mult mai concludent decît „demonul", din a doua apariţie. Disocierea însă este aparentă şi însuşi izvorul de bază o conţine atunci cînd, în *Cartea lui Enoh*, într-o parte e vorba de căderea îngerilor, pentru ca într-o altă parte să arate, cu toată claritatea, că aceşti îngeri sînt sub formă de aştri, precizîndu-se astfel şi animismul ce invadează întreaga apocrifă.

Pentru Eminescu, această disociere aparentă se dovedeşte a fi formula cea mai fericită, spre a-şi introduce cît mai firesc eroul în basmele noastre populare, aşa fel ca întregul poem să apară ca o legendă tipică românească.

În operele romantice prezentate, fiecare dintre eroii principali, pînă la căderea lor, poate fi Luceafărul, cu aceeaşi identitate de natură

[17] Zevin Rusu, *Luceafărul în literatura romantică*, în „Revista de istorie şi teorie literară", tom. 30, nr. 1, Bucureşti, p. 51—67.

angelic-astrală, de mit, de temă și de concluzia incompatibilității dintre cele două naturi din cuplurile lor. La fel și frumoasele pămîntene pot fi Cătălina, cu aspirația de a-și depăși, prin dragoste, natura și condițiile ei obișnuite. Mai mult, spre exemplu, formula de invocare a celor două tinere pentru coborîrea îngerilor aștri, din poemul lui Byron, este, în fond, formula Cătălinei pentru invocarea Luceafărului; după cum și ruga Luceafărului, adresată Creatorului, este aproape la fel cu aceea din poemul lui Lamartine: „Fais-moi mourir aussi, Dieu, qui la fis mortelle !/Être homme ! quel destin !. ... oui, mais être aimé d'elle !"

Cît despre *Demonul* lui Lermontov, în legătură cu *Luceafărul*, dacă cele două eroine pot fi asemănate, în schimb, eroii lor sînt deosebiți, situîndu-se la polii opuși ai legendei apocrife și însăși această situație justifică apropierea dintre cele două poeme.

II

1. În prezentarea poemului lui Lermontov, ne vom limita la elementele care-l încadrează în legenda apocrifă și în grupul de opere romantice generate de ea.

Chiar de la începutul poemului [18], Demonul apare ca duh provenit din alungare — „дух изгнанья", alungat din rai — „изгнанник рая". Aici transpare concepția canonică despre îngerii căzuți, pentru că în cea apocrifă și în operele romantice legate de ea, îngerii-aștri cad ei înșiși din cer și nu așteaptă să fie izgoniți.

În starea sa primară, Demonul fusese heruvim curat și strălucitor — „... когда в жилище света/Блистал он, чистый херувим", adică un înger-astru identic cu „heruvimul" din poemul lui Moore.

Era plin de credință și de iubire, fericită primogenitură a creației, necunoscînd ura și îndoiala — „Когда он верил и любил,/Счастливый первенец творенья!/Не знал ни злобы, ни сомнения". Este concepția comună canonică și apocrifă despre îngeri ca primogenituri, create înaintea lumii noastre. Această calitate de primogenitură îi este amintită Luceafărului de către Creator.

În următoarele versuri, Demonul este situat exclusiv în concepția apocrifă, mărturisindu-i Tamarei că încă de la începutul lumii, chipul ei i-a fost pecetluit în suflet, că niciodată nu l-a părăsit, că de mult îi tulbura gîndul și numele ei îi suna dulce și că, în rai, numai ea îi lipsea: „В душе моей, с начала мира,/Твой образ был напечатлён,/Передо мной носился он/.../ Давно тревожа мысли мою, /Мне имя сладкое звучало; /Во дни блаженства мне в раю/Одной тебя недоставало". Prin aceste versuri, Lermontov îl apropie pe Demon de cel de-al doilea înger din poemul lui Moore. Acesta asistase la crearea lumii și, odată cu crearea Evei, descoperise Femeia — noua minune, ceea ce l-a predispus să se îndrăgostească de frumoasa pămînteană, Lilis. Decît că Demonul, tot de la crearea lumii, avînd aceeași predispoziție, devine duh izgonit din rai și care, abia prin dragostea sa pentru Tamara, avea să-și confirme, faptic, căderea. Se sugerează astfel explicația căderii aștrilor-îngeri din le-

[18] Citām după Lermontov, *Versuri*. Ediție bilingvă. Ed. pentru Literatură, București, 1967, p. 328—435.

genda apocrifă şi din operele romantice legate de ea, cu toţii avînd, nu de la crearea lor, ci de la începutul lumii noastre, predispoziţia căderii, prin dragostea pentru frumuseţea pămîntenelor. Excepţie face Éloa, din poemul lui de Vigny, care, din cu totul alte motive, mai mult din dragostea sa ideală decît din cea erotică, are aceeaşi predispoziţie de a cădea.

Se complică astfel înţelegerea Luceafărului, care are aceeaşi predispoziţie şi totuşi, datorită ei, nu este un duh izgonit din cer, ca Demonul, şi nu-şi concretizează, în faptă, predispoziţia, rămînînd la locul său „menit" „nemuritor", dar „rece", ceea ce-i evidenţiază totuşi o schimbare a stării sale iniţiale. Aici, cum am căutat să dovedim în cel de-al doilea articol, se află fundamentala originalitate a *Luceafărului*, cu consecinţe de interpretare dintre cele mai înalte, privite estetic, filozofic şi etic, în simbolizarea geniului uman, urmărită de Eminescu.

Dorinţa Demonului, mărturisită Tamarei, de a se reîntoarce, prin iubirea ei, la starea sa primară, ca înger nou în nouă strălucire, este cuprinsă în versurile : „Меня добру и небесам/Ты возвратить могла бы словом./ Твоей любви святым покровом/Одетый, я престал бы там/Как новый ангел в блеске новом". Această dorinţă este exprimată şi de îngerii-aştri căzuţi, din *Cartea lui Enoh*, şi se apropie de sentimentele trezite lui Satan de puterea jertfelnică a lui Éloa, din poemul lui de Vigny. Luceafărul, la rîndul lui, nu-şi regretă propria stare, în urma experienţei intenţiei din predispoziţia sa, ci pe cea a Cătălinei, din cauza căreia rămîne într-o nouă strălucire, vidată de căldura de la început şi devenită „rece".

Dar Lermontov îşi încadrează poemul şi mai convingător în legenda apocrifă, cînd îşi înveşteşte eroul cu ştiinţa orgolioasă — „гордого познанья" — şi-l arată ca fiind dintre cei ce, un timp, i-au condus pe oameni, învăţîndu-i păcatul, înjosind tot ce-i înălţător şi hulind tot ce-i frumos : „И я людми недолго правил,/Греху недолго их учил,/Всё благородное бесславил/И всё прекрасное хулил". Pentru că aceste versuri se situează în centrul legendei apocrife, în ce are mai propriu şi mai semnificativ, vom apela mai pe larg la *Cartea lui Enoh*.

„Ştiinţa orgolioasă", din textele ce o vor reda[19], în accepţiunea mediului şi a vremurilor în care au apărut, este aceea care a fost răspîndită de îngerii-aştri odată cu căderea lor, ca fiind o „ştiinţă" a păcatului lor, a păcatului în genere şi a morţii. Ea a adus pe pămînt o civilizaţie a nedreptăţii, a împilării, a războaielor, a promiscuităţii şi a tuturor relelor în necontenită sporire, pînă la limita ce nu s-a mai putut tolera şi a trebuit să fie distrusă prin Potop, ca spălare a pămîntului de întinare. „Tu ai văzut ce a făcut Azazel, cum a răspîndit toată nedreptatea pe pămînt ... ; şi în ce fel Semyaza ... i-a învăţat pe oameni". (IX, 6—7). Este vorba chiar de cele două căpetenii ale îngerilor-aştri căzuţi, eroii principali, cu aceleaşi nume, din *Cerul şi Pămîntul*, de Byron. Enoh îl ceartă pe Azazel :„ ... pentru că tu ai învăţat nedreptatea şi din cauza tuturor faptelor tale de blasfemie, de violenţă şi de păcat, cu care tu i-ai învăţat pe oameni" (XIII, 2). În cap. LXIX, spre exemplu, se dau numele şi rolurile celorlalţi îngeri-aştri căzuţi. Ni se par mai importante : „[...] Yeqon : este cel care i-a sedus pe toţi fiii îngerilor [...] i-a sedus prin fiicele

[19] Citäm capitolele şi versetele, după *Le Livre d'Hénoch*, *op. cit.*

oamenilor". (4) Gadriel i-a învățat pe oameni să confecționeze arme de război „și toate instrumentele morții" (6). „Pnemu'e ... i-a învățat pe oameni să scrie cu cerneală și papirus, și sînt mulți care s-au rătăcit din cauza aceasta ... Căci oamenii n-au fost aduși pe lume spre a-și afirma astfel credincioșia cu condei și cu cerneală. Căci oamenii n-au fost creați altfel decît îngerii (ci) pentru a rămîne drepți și curați, și moartea care corupe totul nu i-ar fi atins ; dar din pricina acestei cunoașteri care e a lor vor pieri ..." (9—11). Aici legenda nu condamnă scrierea și scrierile în sine, pentru că însuși Enoh este „scrib" și folosește „scrieri" (XCIII, 1—2), ci pe cele rele, proprii scriitorilor corupți, care scriu cuvinte mincinoase și alterează cuvintele adevărului (XCVIII, 15 ; CIV, 9—10).

În genere, textele despre această „știință" a păcatului și a morții, care a adus toate relele pe pămînt, „înjosind tot ce-i înălțător și hulind tot ce-i frumos", sînt prezente aproape peste tot unde-i vorba de urmările nefaste ale căderii îngerilor-aștri prin femei. Știința aceasta „orgolioasă" a adus o civilizație asemenea ei. Civilizația de care-i vorba se găsește expusă la Milton, în *Cartea XI*, din *Paradisul pierdut* și la Lamartine, în viziunile VIII—XV din *Căderea unui înger*, fiind aceiași cu „știința fără putere", la glasul căreia, în Eden, ființa umană „și-a plecat urechea", din *Cerul și Pămîntul*, al lui Byron.

Ne vom opri aici cu dovezile care îndreptățesc încadrarea *Demonului* în legenda apocrifă și în gruparea de opere romantice generate de ea. La fel ca în *Luceafărul*, și în *Demonul*, raportat la legenda apocrifă, se constată aceeași identitate între personajele principale, însă după căderea lor, identitate de mit, de temă și de concluzia incompatibilității dintre naturile diferite ale cuplurilor lor.

2. După cum s-a văzut la locul potrivit, D. Caracostea este cel mai apropiat de ceea ce considerăm a fi izvorul de bază al *Luceafărului* și al *Demonului*. Este primul care a integrat aceste două poeme printre operele romantice „din același tip de basm". Însă necunoașterea mai îndeaproape a legendei apocrife, a rolului ei în vechea literatură creștină și în romantismul european, precum și ezitările și extinderea unor considerații marginale, l-au lipsit de concentrarea înspre precizia și claritatea concluziei. Este moștenirea de care se vor resimți cercetările următoare, atunci cînd se vor apropia de raportul dintre *Luceafărul* și legenda apocrifă. Dintre aceste cercetări, ca mai recente și mai la obiect, se impun cele cuprinse în studiul Elenei Loghinovski, apărut în 1979 [20]. Bazat pe o temeinică bibliografie, cu largi și competente investigații, studiul abordează apropierea dintre *Luceafărul* și *Demonul* și în perspectiva legendei apocrife [21], confirmînd, mai pe larg, aportul adus la temă de D. Caracostea.

Desigur, interpretarea *Luceafărului* și a *Demonului* numai prin legenda apocrifă, adică prin mitul de la baza lor, nu poate fi decît fragmentară. Ea se alătură celor dependente de alte perspec-

[20] Elena Loghinovski, *De la Demon la Luceafăr. Motivul demonic la Lermontov și romantismul european*, Editura Univers, București, 1979.

[21] *Ibidem*, p. 234.

tive ale altor izvoare, pe care le-au folosit ambii poeţi. Pentru noi, însă, legenda apocrifă ni se pare a fi izvorul de bază, care subsumează oricare alte izvoare, în colaborare, la formarea celor două poeme.

Din cele expuse, apare cît se poate de clar că cele două poeme se întregesc şi se lămuresc reciproc, ca părţi componente ale legendei apocrife. *Luceafărul* îi transpune artistic prima parte, *Demonul*, pe cea de-a doua. Luceafărul este ce a fost Demonul înaintea căderii sale, iar Demonul este ce ar fi devenit Luceafărul, dacă ar fi căzut. Altfel zis, Luceafărul este aşa cum se înfăţişează în prima sa apariţie, iar Demonul este ce ar fi devenit Luceafărul, dacă şi-ar fi definitivat cea de-a doua apariţie. La un moment dat, în poemul eminescian se întîlnesc „îngerul" şi „demonul", adică legenda apocrifă în întregul ei.

PERSONAJUL ROMANULUI ROMANTIC ROMÂNESC DIN SECOLUL AL XIX-LEA. PERSPECTIVĂ TIPOLOGICĂ

MIHAI DASCAL

Studiat fie ca o categorie a sensibilităţii, spirituală, psihică, fie ca doctrină şi şcoală cu finalităţi istorice, fenomenul romantic a încurajat, se pare, prin amplitudinea şi consecinţele lui, o anume fervoare a cercetării. Mulţi dintre exegeţii lui au devenit cunoscuţi şi s-au universalizat chiar ca disociatori ai conceptului. Beneficiar a fost însă, cum e de aşteptat, conceptul însuşi. S-a ajuns astfel la o individualizare teoretică fermă a acestuia, la definirea constantelor lui fundamentale, a specificului de structură, a unicităţii de manifestări tipologice. Spiritualitatea romantică a fost delimitată prin cîteva tensiuni ireductibile, generice. Le enumerăm, cu dorinţa de a restrînge la dimensiuni „palpabile" fenomenalitatea largă a tipologiei romantice:

— lipsa de priză, precara aderenţă sau ostilitatea faţă de real, însoţite de sentimentul solitudinii, al vidului, al abuliei, al insaţietăţii paroxistice, dar şi năzuinţa demiurgică de a-l depăşi, aspirînd către un ideal intangibil, de vis, transcendent, absolut;
— exacerbarea sentimentalităţii, hiperafectivitatea, idealismul erotic;
— egocentrismul, cultul exaltat al subiectivităţii, al singularităţii eului individual, — din el născîndu-se narcisismul, dorinţa de cufundare stihială în imanenţă, de contemplare şi explorare a interiorităţii;
— cultul inefabilului, al sincerităţii şi spontaneităţii genuine, al naturii sorginţiale sau al celei necorupte de civilizaţie;
— cultul tainei, al incomprehensibilului, al metafizicului, al misteriosului cabalistic, al tenebrosului medieval.

Ne oprim aici, pentru a nu pierde din vedere esenţialul. Aceste coordonate conceptuale izolează perfect spaţiul în care se concretizează şi manifestă tipologic eroul epic romantic, pe care un doctrinar al romantismului ca Friedrich Schelling îl vede chiar un fel de „nume colectiv" al lor, „panglica ce strînge mănunchiul de spice" [1].

Figuraţia romanului nostru romantic (ca şi al romanului romantic, în genere) dă, se înţelege, structură şi potenţialitate narativă acestui portret categorial. În acest scop, ea se direcţionează infrastructural pe cîteva linii de forţă, corespunzătoare principalelor categorii de simţire

[1] Apud Hertha Perez, *Ipostaze ale personajului în roman*, Iaşi, Editura Junimea, 1979, p. 100.

Rev. ist. teorie lit., tom. 31, nr.1, p. 27--37, Bucureşti, 1982.

și atitudine romantică. Inaderența romanticului la realitatea contingentă creează, de pildă, o (1) *clasă tipologică a inadaptatului*, foarte bogată la rîndul ei și nuanțată perspectival. Alături de ea se înfiripă o alta, pe care am numi-o (2) a *geniilor răului*, a personajelor cu vocație exclusiv destructivă, crescută, se pare, din propensiunea caracteristică a romanticului pentru terific, nocturn, straniu, demonic, irațional. Cauzele inadaptării separă în clasa inadaptatului tot atîtea subclase tipologice. Aspirația către un ideal absolut — un absolut al experienței sufletești (erotice, morale, religioase), profesionale (artistice, mai ales), sociale sau politice (lupta în slujba unor țeluri mai puțin oportune sau irealizabile într-un anumit moment istoric) — prilejuiește o adevărată galerie de (*a*) *înșetați de absolut*, începînd cu cei contemplativi și patetici, de ascendență preromantică, rousseauistă, și ajungînd la tipul revoltaților titanici. Tensiunea către un *ce* intangibil fiind un fel de „efort spre imposibil" (Ricarda Huch), naște, în recul, sentimentul zădărniciei inexorabile, al scepticismului și mizantropismului, al insatisfacției și melancoliei, sau dorința de inactivitate, spleen-ul, dezabuzarea. Personajul creat pentru a reprezenta această tendință, cu sorginți în filozofia schopenhaueriană este (*b*) *dezabuzatul* sau *blazatul romantic*. Cercetători recenți ai figurației romantice disting uneori și alte ipostaze tipologice caracteristice. Vera Călin, de pildă, numește trei mari atitudini generatoare de figurație romantică : prima — demonismul, titanismul, faustianismul ; a doua — geniul ; a treia — boala secolului ; toate însă iradiind din inadaptabilitatea canonică a romanticului [2]. Hertha Perez se arată, într-o carte consacrată personajului de roman, mai incisivă în delimitările sale, derivînd tot din starea de inadaptare romantică : categoria visătorului, a geniului neînțeles, a dezabuzatului [3]. Demarcațiile nu ni se par însă prea individualizatoare nici într-un caz, nici într-altul. Literatura romantică pune în circulație și inadaptați de condiție comună (și numai excepțional genii, demonici, titani, faustieni), care nu pot fi cuprinși în vreuna din clasele Verei Călin. De asemenea, atît „îngerii" cît și „demonii" romantici, fie că se numesc Werther (Goethe), Roquairol (Jean Paul Richter), René (Chateaubriand), Costin Fulga (Grandea), Toma Nour (Eminescu), sînt atinși și suferă de o „boală a secolului". La Hertha Perez, disocierile tipologice merg la detaliu, dar au granițe mobile, și chiar ambigue. Calitatea de *visător* este, de pildă, a oricărui inadaptat romantic, dovedindu-se proprie cu deosebire *înșetaților de absolut*, pentru care visul este o modalitate de a și-l apropia. *Visătoare* sînt și *geniile neînțelese* (clasă aparte la Hertha Perez), visul fiind în acest caz neîmpărtășit de contingentul la care ei se raportează. Vom apela la aceste propuneri de tipologizare romantică, fructificînd sugestii de clase și subclase, doar atunci cînd ele vor aspira mai categoric la sintetic și indivizibil, dimensiuni pe care încercăm să le conferim tentativei noastre.

1. *Categoria inadaptatului* în romanul romantic românesc se izolează prin marea ei abundență și complexitate. Îi este specifică o ancorare prevalatoare în teluric, în cadrele realului, cognoscibile istoric și social, doar prin Eminescu ea tinzînd la o orchestrare cosmogonică sau prin figu-

[2] *Romantismul*, ediție revăzută și adăugată, București, Editura Univers, 1975, p. 118—163.

[3] *Op. cit.*, p. 111—131.

rația romanului de mistere, la o deviație spre gotic. La fel de specifică, de data aceasta în sens negativ, îi este însă (mai ales în perioada de pionierat a genului) și o anume facticitate în reliefarea caracterelor. Acestea sînt mai mult „descrise" decît „trăite", suportînd salturi calitative bruște, insuficient motivate psihologic și decurgînd nu atît din expozeul faptelor și evenimentelor, cît din comentariul unui narator ubicuu. Să nu uităm însă că echilibrul nu este un cuvînt de ordine al poeticii romantice și că nici romanele sale de referință nu sînt scutite de retorismul, spectaculosul și maniheismul caracterologic.

a. Inadaptatul din romanul romantic românesc este, aminteam, *însetat de absolut*. El își canalizează întreaga energie a vieții întru atingerea unui țel depășind posibilitățile sale, în afara lui nemaiacordînd existenței vreun sens. Țelul poate fi realizarea și armonia unui cuplu erotic, și atunci inadaptatul va avea, în genere, identitatea *hipersensibilului preromantic*, gama lui evoluînd (odată cu concepția de roman romantic) între un tip retoric, lacrimogen, declamatoriu și altul discret, tragic; sau mai poate fi plenitudinea și puritatea principiilor *morale*, *naționale*, *sociale* sau (și) *politice* — aspirație născînd o cohortă de iluminați, uneori de o înțelepciune ermită, alteori *factionari*, turbulenți, gata de sacrificiu. Atracția către acest țel, figurînd absolutul, intangibilul în ipostaze lumești, este o forță leviathanică, izvorîtă din însăși conștiința egocentrică a romanticului care se închipuie chemat a reordona demiurgic universul. El cade victima acestui vis, moare sau se recunoaște învins (și devine din acest moment un *dezabuzat*), fiind în ambele variante un personaj tragic.

Hipersensibili, însetați de armonie erotică absolută, sînt, de pildă, căpitanul Manolachi Frunză și Lorica, eroii fragmentului de roman *Pustnicul* (1844), atribuit lui Kogălniceanu [4]. O fervoare exacerbată a sentimentalității îi unește și le dă pentru un timp iluzia fericirii dorite și atinse. Faptul că Lorica fusese întreținuta unui filantrop bătrîn și bogat încurajează însă pretențiile unui prieten al căpitanului, care în lipsa acestuia, pentru a o corupe, recurge la o diversiune, anunțîndu-i moartea soțului. Eroina moare curînd (în cîteva zile, preromantic), iar eroul îi supraviețuiește călugărit și fără luminile minții. Dacă fragmentul, subintitulat „roman adevărat", nu are cumva o intenționalitate parodică („meteorologia" sentimentală abundentă pare să o acuze), personajele lui ni se par destul de relevante pentru această subcategorie tipologică, cu viață lungă în literatura română.

În ea se „răsfață" și nefericita Elvira, protagonista romanului *Elvira și amorul făr' de sfărșit* (1845). Ea trăiește visul iubirii absolute, dar nu în formula cuplului convențional, ci ca adulterină. Febra ei wertheriană, augmentată de împrejurări potrivnice, sfîrșește previzibil prin sinucidere.

Romanul istoric, ca și cel de mistere, abundă, conform unor rețete validate și pe alte meridiane, în hipersensibili intransigenți și exclusiviști. Amina, alias Anica, personaj centrînd în jurul său fabulația romanului *Radu Buzescu* (1858) de Ioan Dumitrescu, traversează un complex de împrejurări senzaționale pentru a fi alături de iubitul ei Radu Buzescu,

---

[4] Vezi argumentația istoricului literar Paul Cornea, în *Reviste literare românești din secolul al XIX-lea*, București, Editura Minerva, 1970, p. 93.

cunoscutul căpitan al voievodului Mihai Viteazul. O pasiune pîndită veşnic de melodramatic îi leagă şi îi dezleagă, dar cînd ajung împreună, fatalitatea (romantică) face ca ea să fie ucisă de propriul său tată (un paşă turc), lăsînd în urma sa o mamă nebună, fostă femeie de harem, şi un iubit funciarmente marcat de dramă.

Maria Sălcianu, fata unui cojocar, şi Alexandru Dăngescu, fiu de boier (a se observa diferenţa socială abruptă) fac în romanul *Mistere din Bucureşti* (1862) de I. M. Bujoreanu, poate cel mai împlinit artisticeşte din „seria" noastră „neagră", o pereche ingenuă, deşi neverosimilă pentru epocă. Ei îşi trăiesc pătimaş idila, surmontînd impedimente uriaşe, ridicate în calea lor de un adevărat sobor de personaje odioase. Sfîrşitul lor va fi tragic, ca al tuturor eroilor romantici care trăiesc exclusiv pe coordonata sensibilităţii ultragiate : Alexandru moare otrăvit din ordinul tatălui său, Maria îi urmează la scurt timp, sucombînd (tot romantic) de durere.

Romanul *Elena* (1862), cea mai consistentă operă epică a poetului Dimitrie Bolintineanu, ia dimensiune tot în jurul unui cuplu de hipersensibili. Elena, soţia prea tînără a unui postelnic bătrîn, ursuz şi retrograd, descoperă autenticitatea iubirii tîrziu şi în afara cercului marital. Ilegitimitatea noii sale ipostaze sentimentale faţă cu convenienţele sociale şi eticheta castei dă pasiunii eroinei formula unei cazuistici discrete, devoratoare, asemeni unui păcat ce incită veşnic la expiere. Celălalt termen al cuplului, Alexandru Elescu — boier format la ideile înnoitoare ale epocii, echivalînd parcă generozitatea tragică a unui Albano de Cezara, eroul lui Jean Paul Richter *(Titan)*, sau umanitatea inertă a unui Evgheni Oneghin, eroul lui Puşkin *(Evgheni Oneghin)* — nu atestă complexitatea interioară a eroinei, dar tinde în permanenţă să o atingă în replică la scindarea ei pasională. Deşi romancierul îi gîndeşte ca pioni ai unui roman „de datine, politic-filozofic", cei doi ni se comunică în primul rînd prin prisma sentimentalităţii lor incandescente şi vulnerate şi abia apoi cu identităţi de oameni sociali, morali, politici. Prin ei (în ciuda sfîrşitului lor canonic-romantic : Elena se stinge de ftizie, nerealizată erotic, iar Alexandru alege, pentru a se sustrage durerii, calea aventurii), Bolintineanu reuşeşte să implanteze în literatura română (asemeni lui Benjamin Constant, cu al său *Adolphe*, în literatura franceză) o insulă a supleţii psihologice în oceanul alb-negrului romantic.

O definiţie autohtonă pentru această galerie de captivi ai afectivităţii o găseşte în chip fericit Iosif Vulcan în titlul primului său roman *Sclavul amorului* (1873/1875). Eroul său, Mircea Tertulian, se dovedeşte un astfel de „sclav", existenţa lui fiind o lungă şi ineficientă fixaţie erotică, sfîrşită prin ratare iremediabilă. Dacă personajul, în devenirea, fluctuaţia şi individualizarea lui caracterologică, întrucîtva originală, n-ar fi prizat atît de constant ridicolul, divulgînd inabilitatea romancierului, ar fi putut cîştiga o anume pondere în clasa lui tipologică.

„Sclavi ai amorului" sînt şi eroii fragmentelor de roman rămase de la Alecsandri, personaje cu uşoară convergenţă biografică. Atît proscrisul Vali *(Dridri* 1869/1873), cît şi poetul Alexis V. *(Mărgărita*, 1870/1880) gravitează cu intemperanţă în jurul unor femei, aproximînd, amîndouă, conceptul eminescian al frivolei Dalila. Ei îşi consumă pe această orbită întreaga „febră a inimii", iar cînd sînt contrazişi şi frustraţi de obiectul

adorației afișează un soi de espectativă indiferentă, stenică, obermanniană. Nu rămîn astfel, dacă am vrea să închipuim soluții „romantice" de final, decît două posibile alternative : fie ca „solarul" Alecsandri să fi multiplicat orbitele, fie să fi sfîrșit fragmentele cu „fiziologii" de dezabuzați.

Pentru ultima pare să fi optat în epocă și Iacob Negruzzi în romanul său *Mihai Vereanu* (1873). Protagonistul evoluează ca posesor al unei afectivități incontinente, active, în raza ei intrînd o eroină cu prezență eterică, de roman senzațional, simbolizînd inocența și fidelitatea habotnică (tot ca într-un roman senzațional se va descoperi a-i fi soră) și alta la antipodul ei, figurînd labilitatea terestră. Inițierea sentimentală a eroului este și un fel de cale a conștientizării și maturizării sale existențiale. Numai că absolutul erotic, pentru Mihai Vereanu, nu poate lua corecția terestră pe care se încăpățînează să i-o aplice. Romanul sfîrșește, de aceea, esențialmente romantic : cu un Werther călugărit în munții Moldovei. În plan secund, alături de Vereanu și în relație cu el, se conturează viabil, tot prin „febră" sentimentală, Ana Mirie. Ea este un fel de victimă inocentă a lui Mihai Vereanu, destinul unindu-i în opțiunea pentru recluziune mundană și în sentimentul reciproc al înfrîngerii.

În însetatul de absolut din romanul romantic românesc nu vibrează însă doar coarda erosului. Dorința de adevăr, de prietenie, de cinste, de loialitate, adică un *ideal moral*, îl poate pune, la fel de ușor, în ipostază activă, revendicativă, patetică.

Voievodul Radu al VII-lea din romanul istoric *Radu al VII-lea de la Afumați* (1846), aparținînd cuplului Buvelot-Andronic, își dorește așa de mult atașamentul celor din jur, încît ajunge să asimileze realitatea dorinței sale. Sfîrșește tragic, de aceea, încercînd să stîrpească dușmănia prin mărinimie.

Stihescu, eroul lui Kogălniceanu *(Tainele inimei*, 1850), își strigă idealul de moralitate în termeni duri, fără disimulare și, deși retoric, convinge ca personaj prin patosul și febricitația sa romantică.

Vornicul Vasile Lupu, unul din protagoniștii romanului istoric *Logofătul Baptiste Veleli* (1855) de V. Alexandrescu-Urechia, este creionat de asemenea romantic, ca un mare însetat de puritate. Ajuns în postura de a fi ales domn prin voința mulțimii răsculate, el ezită, considerîndu-se pîngărit de necredința soției și nedemn deci de o asemenea înaltă magistratură, primind doar atunci cînd se află că totul fusese o sfruntare.

Toți acești însetați romantici de absolut moral iau dimensiune ca personaje doar în această direcție, unilateralizați de aspirația lor, așa cum hipersensibilii se unilateralizau prin aspirația lor erotică exclusivistă.

Totuși, în roman, aerul tare al doctrinei romantice îl aduc *marii revoltați, factionarii*, care trăiesc și închipuie prevalator un ideal de prefacere națională sau socială. Proliferînd în literatura romantică a lumii, ei au luat în posesie și solul poeziei și al romanului nostru romantic.

Romanul de aventuri senzaționale și „mistere" abundă, de pildă, în proscriși. *Aldo și Aminta sau Bandiții* (1855) de Costache Boerescu are ca eroi haiduci însetați de libertate și dreptate socială, care luptă și mor în numele acestora. Deficitari ca psihologie, grandilocvenți și lineari, dar originali prin radicalismul lor romantic fervent (care nu e cel al „hoților" lui Schiller), Brav, Aldo, iubita sa Aminta deschid în romanul românesc gustul pentru revoltatul superior, democrat, eroic. În linia acestora, adică

ţinut într-o anumită generalitate anistorică, evoluează şi conspiratorul Hora, din romanul *Omul muntelui* (1857/1858), care, în mare, rămîne la fel de clişeistic, nereuşind să-şi decline personalitatea romantică decît prin caracterul său enigmatic.

Mari progrese în acest sens face însă (revendicîndu-se din reţeta doctrinară a direcţiei şi aliniindu-se unor tentative similare, încununate cu opere de prestigiu în literaturile europene) Dimitrie Bolintineanu cu al său ultim roman, *Doritorii nebuni* (1864). Fabula acestuia se ţese într-o uşoară atmosferă de senzaţional, aproape cu exclusivitate în jurul unor însetaţi de acţiune revoluţionară, textul cîştigînd o anume autenticitate artistică prin faptul că ei nu mai vehiculează teorii de o generalitate sforăitoare, ci ideile cunoscute, credibile, ale generaţiei patruzecioptiste. Dem, Vel şi ceilalţi companioni conspiratori se simt purtătorii unei misiuni istorice, care incumbă din calitatea lor de contemporani ai unor evenimente hotărîtoare pentru devenirea naţiunii: „Dumnezeu sau întîmplarea, îşi expune Vel programul, a voit ca noi să ne naştem odată cu ridicarea la viaţă a naţiunii noastre. Misiunea noastră este mare, este sacră. Această favoare ce am avut de a ne naşte în acest timp are datorii puternice..." Obiectivul lor suprem este „O revoluţie ! cu scopul de a da ţării drepturile sale naţionale; în afară libertatea; egalitatea şi dreptatea înăuntru". Dimensiunea caracterologică predominantă în tipologia romanului va fi deci intransigenţa absolută, „sufletul tare". Monovalent în acest sens este chiar Dem, protagonistul, pentru care orice amănunt biografic adiacent (sensibilizarea lui subită la farmecele unei „Dalile" aristocrate, de pildă) îşi are locul lui calculat în monografierea inadaptatului insurgent, incoruptibil, justiţiar.

Discipol, în mare adoraţie, al lui Bolintineanu, Grigore H. Grandea îi reeditează nu mult mai tîrziu opţiunile tematice, scriind şi el romanul unui nonconformist romantic însetat de absolut social. Costin Fulga, eroul care domină în toate privinţele figuraţia romanului său *Fulga sau ideal şi real* (1869/1872), este la început un Werther român, violentat sufleteşte de toate tarele morale ale contemporaneităţii, inclusiv de ingratitudinea femeii iubite. El îşi găseşte un timp echilibrul — rousseauist (goetheean, chateaubriandesc) — întors la sînul naturii-mume purificatoare, dar prefacerea ei permanentă îi sporeşte dorinţa de acţiune şi-l pune pe o traiectorie byroniană, în virtutea căreia alege moartea prin luptă pe baricadele Greciei eroice. Deşi exegeţii romancierului continuă să descopere mari influenţe în creionarea personalităţii debordante a revoltatului Fulga (amintind în special de Goethe şi de minorul Alphonse Karr), personajul ni se pare, pînă la Toma Nour, primul şi cel mai reprezentativ erou român de roman romantic, în el poetica curentului manifestîndu-se explicit, cu laturile ei fundamentale. Fulga este marele exaltat (normativ după Călinescu pentru romantism [5]), oscilînd între „ideal şi real", între marea acţiune şi marea resemnare, între fascinaţia aventurii, a vieţii participative şi cultul apatiei şi al morţii, între narcisism şi altruism, între voluptatea iubirii şi voluptatea suferinţei. Toma Nour va atenua autohtonitatea acestui tipar de personaj şi-l va deschide către o înţelegere cosmogonică a umanităţii.

[5] V. *Clasicism, romantism, baroc*, în *Impresii asupra literaturii spaniole, ediţia a II-a*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1968, p. 19.

Născut cam în același timp cu eroul lui Grandea [6], protagonistul romanului eminescian (publicat postum) *Geniu pustiu*, este un radical frenetic, luciferic, care își desfășoară revolta, aminteam, în spații naționale și galactice. Asemeni lui Fulga, dar devansîndu-i puternic statura prin amploarea acțiunii sale, Toma Nour este tot un mare scindat, încercînd să împace subiectivitatea sa faustică, ardentă, egotistă cu imperativele revoluției cosmice, universale. Îl găsim la București, în focul luptei transilvane printre adepții lui Avram Iancu, la Copenhaga sau Torino, în Germania sau în Rusia, pretutindeni alimentînd o flacără a revoltei titanice întru obținerea păcii și a unității pierdute a lumii. Deși, fiind eroul senzualului de geniu Eminescu, Toma Nour trăiește ficțional printr-o mare senzitivitate erotică, tensiunea lui sentimentală nu este decît un răgaz în marea sa facțiune socială (și aici se diferențiază din nou de Fulga, care acționează ca un hipersensibil preromantic). Eroi ca Fulga, Toma Nour, Ioan, tovarășul său de luptă și tribunul lui Avram Iancu, vor arăta întotdeauna cît de puternic, de viabil a rodit în proza românească tendințele școlii romantice și cît de generici sîntem prin aceste roade.

b. Deși atît de prolifică în plan universal (e suficient a aminti cîteva nume ilustre: Karl Roquairol, René, Obermann, Adolphe, Oneghin, Peciorin etc.), categoria *dezabuzatului romantic* nu germinează în romanul nostru prototipuri referențiale. Cauza este, se pare, de natură istorico-socială. Momentul romantic a deșteptat în viața societății românești și, evident, în literatură, un soi de energetism național, pus în slujba eliberării de tutela suzerană și a restructurării democratice a instituțiilor. În asemenea circumstanțe istorice nu-și mai putea găsi adecvarea atonia unui René. Deziderate imperioase, spirituale și practice, chemau la faptă și făceau improprie blazarea, scepticismul. Eroul romanului romantic românesc nu putea infirma, se înțelege, această realitate. El trece în cîteva (puține) cazuri și prin ipostaze de dezabuzat, dar într-o reformulare sensibil nuanțată, care-l distanțează întrucîtva de arhetipul „clasic" și-i dă amprentă „orientală". Am spune că *dezabuzatul* sau *blazatul* prozei romantice românești este o sinteză a două cunoscute derivații europene ale tiparului. El se încheie parcă la jumătatea drumului dintre abulia simplă, mediocră, hamletiană și, pînă la un punct, pură a unui Obermann și spleen-ul reactiv, mordant, malign, destructiv al unui Peciorin. Ambele variante par să-și aibă însă obîrșia, în stare de incipiență, în complicata atitudine byroniană, așa încît ascendența lor românească poate fi la fel de bine și directă.

La incidența acestor tendințe prinde viață epică Manoil, eroul care dă titlu primului roman bolintinean (1851/1855). Protagonistul este un tînăr auroral, în căutarea Florii albastre romantice, vulcanic (am zice: emfatic) în pasiune și autentic (patetic) în trăirea socială. Dezamăgirea, romantica dezamăgire în dragoste, îl înclină însă vertiginos către diluție și debusolare morală. El cedează acum programatic tuturor ispitelor, în absența oricărui orgoliu sau simț al onestității. Într-o vreme de mari elanuri naționale, Obermann-ul român ajunge să-și profeseze nihilismul vis-à-vis de noțiunea de patrie: „Acolo unde mi-e bine și acolo unde-mi place, acolo este patria mea, și este de prisos ca s-o iubesc, căci ea poate

[6] Vezi *Studii și documente literare*, I, 1931, p. 316—317 și Eminescu, *Proză literară*, București, Editura pentru literatură, 1964, p. XII—XIII (prefață semnată de Eugen Simion).

exista și fără iubirea mea" — va spune Manoil. Faza sa (byronian) peciorinistă începe însă din momentul cînd acest nihilism devine agresiv și periculos pentru ceilalți. Acuzația (fie ea și falsă) de crimă închide o evoluție de dezabuzat, consumînd toate etapele posibile, „tipice". Bruscînd traiectul psihologic firesc al caracterului, Bolintineanu îl salvează în cele din urmă pe Manoil prin căsătorie. Faptul se produce însă în ultimele file, astfel că procesul de dezabuzare rămîne centrul de echilibru al romanului. Finalul nu-l întîlnim, cum poate ne-am aștepta, nici la Sénancour, nici la Lermontov. Dar nici schematismul inverosimil bolintinean.

O prezență surprinzătoare în clasa dezabuzaților români, mult mai apropiată de spiritul conceptului, este Onufriu, protagonistul romanului ardelean *Viața lui Onufriu* (1878), aparținînd unui adevărat industriaș al genului, Theohar Alexi. Autor a opt romane, scrise într-un răstimp scurt, Alexi pare să fi izbîndit doar prin această monografie a dezabuzatului Onufriu și, mai ales, datorită formulei narative folosite, aceea a confesiunii la persoana I, care creează firesc și nu lasă loc pentru intervenții retorice, aride. Personajul este un înfrînt din prea multă inactivitate și inhibiție în fața vieții, un Cănuță *avant la lettre*, care pierde totdeauna șansa tocmai cînd este mai aproape de ea. Dacă drama sa n-ar porni din interior, dintr-o fatală dedublare și indecizie, eroul s-ar apropia mai mult de categoria rataților realiști. Dezvăluirea autorului confesiunii dă însă măsura „romanticității" caracterului: își istorisește viața *călugărul* Onufriu.

Un nou dezabuzat, un Manoil *redivivus*, completat însă și cu tușele „omului de prisos" rusesc, apare în romanul românesc spre jumătatea deceniului nouă. Este Eugeniu Soleanu, protagonistul romanului *În fața vieței* (1884), primul dintr-o serie romanescă cu care se face cunoscut poetul Duiliu Zamfirescu. Gherea va compromite romanul pentru schematismul său psihologic în acea perlă a pamfletului românesc care este *Pesimistul din Soleni* („Contemporanul", 1886). Eroul are însă destulă vivacitate în clasa lui tipologică (mai ales alături cu dezabuzații copilăriei romanului nostru) și, am spune, întrucîtva chiar o renovează. Soleanu e un schopenhauerian declarat, ardent, care își dorește și își caută motive de pesimism pentru a recurge la teorie. El hamletizează în fața evenimentelor cruciale ale vieții sale și alege nu calea acțiunii, ci a reflecției sterile, anihilante. Ajunge astfel un soi de Ciulkaturian (Turgheniev, *Jurnalul unui om de prisos*), împărtășind declinul unui Manoil, dar depășindu-l prin tragism. Nimic nu-i va reuși lui Soleanu în existența sa bulversată: nici instrucție pariziană (fiind chemat înainte de a și-o desăvîrși din pricina ruinării familiei), nici amor liber (va fi doar un obiect în plasa de interese a amantelor sale), nici căsătorie (cînd este în perspectiva de a o face, hamletizează inert, cînd pierde această perspectivă, își minează vitalitatea pentru a o reface), nici chiar sinuciderea, ajungînd să-și ducă dezabuzarea pînă la consecințele abrutizării subumane. Ratarea eroului este deci profundă, fără vreo deschidere *(happy end*-ul dramei lui Manoil, seninătatea ermitului Onufriu). Este ratarea unui *homo teoreticus*, la care trăirea aprioric în conștiință stînjenește fenomenalitatea vieții. Prin aceasta, drama lui Eugeniu Soleanu acuză resorturi romantice, nu lipsite însă, cum bine se observă, de un spor sensibil în modernitate.

La confluența ratării „sufletești", romantice, cu cea socială, realistă, se află în romanul românesc, ilustrînd cu proprietate ambele

motive, un personaj bizar, învins al interiorității sale senzitive, cancerate și, deopotrivă, al socialului. Este Dan, eroul eponim din romanul lui Vlahuță (1894). Prin cît ține de tipologia inadaptatului dezabuzat, personajul se înfățișează cu un suflet represibil, fragil, în care își găsesc ecou disproporționat incitații felurite. Dezabuzarea sa debutează „manoilist", cauzată de nerealizare sentimentală, dar se augmentează și trece în nebunie clinică în fața nerealizării sociale. Ea va alimenta în primele decenii ale secolului următor o întreagă literatură de dezabuzați lirici, presămănătorismul lui Vlahuță ca și sămănătorismul epic căruia i-a fost un timp doctrinar nefiind altceva decît o recrudescență a romantismului, cu coloratura specifică pe care i-a atribuit-o noul context social.

Dezabuzați se mai găsesc în romanul romantic românesc, nu însă ca protagoniști, ci într-un voalat plan episodic. Am putea aminti aici, de pildă, pe bătrînul șătrar din *Serile de toamnă la țară* (1855) de Alecu Cantacuzino, pe Mionescu, prințesa B., fetele ei din *Omul muntelui*, pe boierul Adonis și prințul M. din *Mysterele căsătoriei* (1861) de C. D. Aricescu, pe Andronache Tuzluc din *Ciocoii vechi și noi*, pe Elena Marțian sau Mavropani din *În fața vieței* etc., etc. Cum dezabuzatul cîștigă semnificație doar într-o procesualitate diacronică, simpla sa prezență într-un roman nu ni se pare percutantă și activă în sens tipologic.

2. Nici o schiță de tipologizare a personajului literaturii romantice nu conține acea clasă inconfundabilă și indivizibilă pe care am numit-o a *geniilor răului*. Ea există însă și am zice că este cu totul particularizantă pentru creativitatea romantică, din moment ce numai ea pare să o nască și să o individualizeze. Cauza apariției acestei categorii de personaje pare să țină de tehnica narativă. Cum în arsenalul romancierului romantic antiteza este cel mai frecvent și comod mijloc de a crea dimensiune caracterologică, în acțiunea de reliefare a protagoniștilor pozitivi se produce inevitabil, în revers, și figurație negativă, demolatoare, destructivă. Există însă un sine qua non al prezenței sale: apare și se menține doar în plan secund, de fundal. Acesta poate fi și motivul pentru care, deși atît de specifică, este ignorată.

Aproape nu există la noi roman romantic care să nu conțină un *geniu al răului*. Ne vom opri însă la acele personaje cu influență vizibilă asupra cursului acțiunii. În *Hoții și Hagiul* (1853) de Alexandru Pelimon, căpitanul de hoți Stîngu este o forță oarbă care dă numeroase meandre destinului protagoniștilor. El se deghizează, fură, uneltește, ucide și în cele din urmă moare întemnițat, „fără să arate cel mai mic semn de căință".

Un personaj parcă de roman gotic este boierul Alexandru din *Manoil*, vecinul familiei Colescu. Înserierea faptelor sale duce la conturarea unui caracter abominabil, colorat într-un negru opac, fără nuanțe. El pare un psihopat monoman, a cărui plăcere de a face rău e pusă uneori în slujba înavuțirii, dar de cele mai multe ori pare gratuită, ludică.

În linia lui evoluează și logofătul Baptiste Veleli, un fel de vornic Moțoc, în romanul cu același nume (1855) de V. Alexandrescu-Urechia, vornicul Gorjănilă din *Coliba Măriucăi* (1855) de același autor, maiorul Orsin, un decavat cu porniri sadice, nejustificate epic, în romanul lui George Baronzi *Misterele Bucureștilor* (1862/1863), Stamate Dăngescu și Negreanu zis Neagu Bolboacă în *Mistere din București* (1862) de I. M. Bujoreanu.

Ultimele două personaje merită o atenție specială. Întrucît romanul lui I. M. Bujoreanu este mai consistent, tipologia lui, fie ea și destructivă, are mai multă relevanță. Boierul Stamate Dăngescu, de pildă, este un satir care se impune printr-un rafinament macabru. El necinstește fecioare, le otrăvește cu opiu, ucide, pune crima în spatele unui om simplu, nevinovat, care moare în temniță, incită la violarea iubitei fiului său și ajunge pînă la urmă să-i ia și acestuia viața. Deși faptele lui sînt terifiante, în logica acțională a narațiunii „de mistere" ele își au locul și funcționalitatea lor indispensabilă. Celălalt erou, atestă — pe lîngă Dăngescu care este conștiința — rolul brațului care lovește. Neagu Bolboacă are un drum infernal în *Misterele* ... lui Bujoreanu, presărat cu cadavre. Dacă n-ar fi atît de crunt romantic prin comportamentul său sanguinar, ar putea intra și în categoria realistă a ariviștilor, mobilului tuturor fărădelegilor sale fiind, în mare, parvenirea.

Tipologia forțelor destructive se mai îmbogățește în romanul românesc și cu categoria (acuzînd chiar o anume profuziune) a *femeii fatale*. Marioara, eroina care decide prin lejeritate erotică drumul lui Manoil și arată o irevocabilă tenacitate în viciu, intră în raza ei. La fel și Smaranda, confidenta iubitei lui Costin Fulga, un geniu al culiseriei, al clevetirii și al duplicității. Uneori însă femeii fatale i se atribuie ipostaza mai convențională de aventurieră străină. Este cazul eroinei din *Liviu Vioreanu* (1875)— titlul pare inspirat de romanul lui Wilhelm von Kotzebue— de Elena Circa-Densușianu (personaj care reface întrucîtva destinul Marioarei) și al celei din romanul *Elmira* (1888) de Emilia Lungu-Puhallo, cu numele muzical de Signora Viola. Kera Duduca din *Ciocoii vechi și noi* ar sta foarte pe aproape de aceste personaje romantice dacă ar eroda poziția lui Tuzluc din malefism, gratuit sau pasional, și nu în folos bănesc.

Trecut prin filtru simbolist, romantismul romanului românesc, ca și cel al poeziei, se intimizează, coboară din spațiile cosmogenetice, novalisiene, eminesciene, în cercul strîmt al sentimentalității solilocviale, idilice. Subiectivitatea romanticului simbolist (mai expresiv spus, a postromanticului) nu mai este sfîșiată de tensiuni antropocentrice, ci doar de o senzitivitate depresivă, suavă, lirică. Se înțelege că tipologia romanului va oglindi și ea, alături de celelalte structuri narative, această deviație de optică. Proliferează acum îndeosebi însetatul de absolut erotic.

Reprezentativ pentru această mutație, în linii mai explicite și rafinate, ni se pare, prin figurația romanelor sale, poetul-romancier Traian Demetrescu. Eroii săi sînt niște autoscopici, cazuiști maladivi ai intimității lor afective, violentați de aceeași ingratitudine a femeii iubite, explicată acum mai social, ca prejudecată a stratificării de clasă. Atît Emil Corbescu (*Iubita*, 1895), cît și Nestor Aldea *(Cum iubim*, 1896) sînt niște scindați, care sfîrșesc romantic în dezabuzare. Traiectul vieții lor, cît se cuprinde el în romane, este însă acela al unor hipersensibili, surprinși în fervoarea iubirii neîmpărtășite, marcați, elegiaci.

Un caz insolit de tipologie postromantică oferă și poetul Alexandru Macedonski prin romanul-poem *Thalassa* (1893/1916). El duce rafineria tipologică pînă la desprinderea de canoanele epicii și joncțiunea cu poezia, lucru realizat cam în același timp și de André Gide prin *Les nourritures terrestres* (1893/1897). Eroii săi par desprinși din mitologie și tind să atingă, în sublimarea lor caracterologică, puritatea și ireductibilitatea concep-

telor. Tînărul Thalassa sintetizează admirabil și la o incandescență metaforică neatinsă în altă operă pînă atunci întreaga galerie a însetaților de iubire absolută din proza românească. Destinul său reface, la scară individuală, destinul lumii, figurîndu-i treptele sale fundamentale. În spațiul închis al unei insule aproximînd spațiul originar al umanității, eroul traversează etapa senzorialității platonice, a iubirii voluptoase, a gelozie orgolioase, a toropelii nostalgice. Nici exacerbarea anxioasă și nici comunicarea calmă, senzuală, nu-i dau însă sentimentul plenitudinii ideale la care aspiră. Cauza o vede Thalassa în terestritatea care-i încarcerează ca indivizi. Va sfîrși, de aceea — asemeni eroului d'annunzian din *Il triomfo della morte*, care pare să-i fi funcționat ca sugestie — prin a-și ucide iubita și a se sinucide, pentru a găsi astfel posibilitatea comunicării în moarte, dincolo de teluricitate. Alegorice, poematice, paradoxale, personajele acestei „fiziologii" a inițierii erotice sînt în „tehnologia" romanului românesc o experiență surprinzătoare, singulară, care își trimite anumite raze și-n experimentele contemporaneității (proza oniriștilor sau romanele lui Mircea Ciobanu vehiculau la un moment dat personaje parabolice). Nu putem trece însă peste livrescul lor, care în contextul arhitecturii narative obișnuite le-ar arăta stridente. Dealtfel, Thibaudet [7], reflectînd la incidența romanului cu simbolismul, trăgea o concluzie de extinsă valabilitate ; anume : că forța de simbolizare a operei este cu atît mai mare cu cît țîșnește mai nemijlocit din particular, din sugestie, fără sprijinul unei generalizări exprese.

[7] *Rélexion sur le roman*, Paris, 1938 (v. și *Simbolism și roman*, în *Fiziologia criticii*, în românește de Savin Bratu, București, Editura pentru literatură universală, 1966, p. 158).

SPAȚIUL PROZEI BACOVIENE. TEHNICA INSERȚIEI

NICOLAE MECU

Cu puține excepții, comentatorii operei bacoviene au arătat un interes marginal pentru proză, mergînd uneori pînă la totala excludere din cîmpul lor de preocupări. Fenomenul se datorează mai multor factori. Prin capodoperă (vol. *Plumb*, 1916), scriitorul a fost instituționalizat ca poet, prozatorul urmînd a-i fi anexat ca un avatar accidental și nereprezentativ. Edițiile prozei au fost rare și lacunare (nici astăzi nu știm cu siguranță dacă volumele, inclusiv ediția critică, cuprind tot ce a scris Bacovia în acest domeniu). Rareori evaluată în sine sau prin raportare la evoluția genului (recent, o încercare remarcabilă în acest sens a făcut Mihai Zamfir, restituindu-i lui Bacovia meritele incontestabile în procesul de autonomizare și modernizare a poemului în proză românesc [1]), proza poetului a putut apărea ca un succedaneu inferior al poeziei sau, în afara judecății de valoare, a fost interpretată numai ca proiecție biografică. Alteori, judecata negativă s-a bazat pe comparația implicită cu rigorile altor genuri prozastice (proza psihologică, de pildă), și un exemplu lămuritor în această privință găsim în monografia lui M. Petroveanu, unde se relevă „aspectul fragmentar al proceselor, lipsa de pregnanță a viselor, reduse la stadiul de eboșă, comentariul timid al stărilor de spirit — simple însăilări, note azvîrlite în treacăt — " [2].

Adevărul este că și atunci cînd ocupă spații mai ample, proza bacoviană rămîne tot între marginile prozei poetice, mai exact spus, ale poemului în proză. *Dintr-un text comun*, bucata la care se făcea referirea mai sus citată, nu e altceva decît juxtapunerea mai multor poeme în proză, ce comunică prin destinul protagonistului și prin minima tramă narativă. Aspectul fragmentar și caracterul precipitat al notației sînt deficiențe numai prin impropria comparație cu proza epică, sau dacă, așa cum s-a procedat, sînt interpretate psihologist, ca semn al „unui condei extenuat" [3].

Despre cel mai reprezentativ dintre personajele prozei sale, George Bacovia ne-a lăsat o explicație prețioasă:

„Eroul se numește Senzitif [...] E lesne de înțeles de ce zădărnicia îl urmează ca umbra și este mereu învins. Ca să înflorească același nume, eroul meu vibrează dureros de cîte ori lumea interioară vine în atingerea cu cea dinafară. Cornițele de melc ale sufletului trăiesc continuu un tremur nervos, pînă la deznodămîntul final. *Omul de idei se zbate în lume ca într-o*

---

[1] *Poemul românesc în proză*. Edit. Minerva, București, 1981.

[2] Mihail Petroveanu, *George Bacovia*, Edit. Cartea Românească, București, 1972, p. 265.

[3] *Ibidem*, p. 266.

cameră de plumb" [4] (*s.n.*). Am subliniat ultima propoziție pentru valoarea sa emblematică : întreaga aventură existențială din proza bacoviană se desfășoară în teritoriul unei recluziuni absolute. Folosind un termen deja consacrat, vom spune că spațiul ei este *spațiul criptă*. Imaginea lui, constituită dintr-o diversitate semantic convergentă de teme (în înțelesul de cuvinte-cheie și recurențe obsesive), se instalează începînd cu primele texte, ce datează din anii 1915—1916. Ca într-o replică la poemele *Plumb* și *Lacustră* la un loc, coexistă aici, punîndu-se reciproc în valoare, starea de vid absolut, sentimentul definitiv al zădărniciei și claustrul sufocant într-un timp ce s-a oprit înghețat în corsetul nopții boreale :

„Și dimineața friguroasă, cu vînt ... camera goală ... pășind podelele sună ; scriind, penița plînge pe hîrtie ... poate s-a scris,ce vremuri ... ce sens ... ce nouri întunecoși întunecă ochii ... și vrea să plouă din nou ... Ceasul s-a oprit, nu mai vrea să însemne timpul ... un 25 de bani stă pe colțul mesei, și gîndul e închis ... norul întunecos stă la fereastră ca o noapte de gheață" (*Bucăți de noapte* [5]).

Notația este frîntă, eliptică, enunțurile, cu final amînat, rămîn să-și sune ritmurile în golul nedeterminat al punctelor de suspensie. Înaintarea textului e lentă, ca, într-un coșmar, mișcarea grea a membrelor acaparate de materia păstoasă.

Iar într-un alt poem, semnificativ intitulat, inițial, *Cubul negru*, ni se impune atenției o altă metaforă emblematică a acestui univers închis :

„Un cub negru, subsol, capitonat cu catifea neagră, ne înconjura între podele, plafon și pereți : nici o fereastră".

Parafrazînd axioma lui Leibniz, am spune că spațiul prozelor este o monadă a întunericului fără uși și fără ferestre. Dar trebuie arătat totodată că această monadă a nopții e un spațiu vid. Neantul bacovian este el însuși închis, limitat. În acest punct sfîrșește și ceea ce ar constitui evazionismul scriitorului. Zborul în sus, acea baudelairiană „élévation", nu este aici aspirație nici spre lumină, nici spre azur, nici spre oriunde (cum zisese poetul francez, reluînd o clamare poescă : "Anywhere out of the world"). În proze, lumina este un semn al nopții, cum în poezii albul este figura morții :

„O stea înțepa ochii și lampa se transfigura pe pămîntul ce se mișca spre lumină, pentru a mă ridica din scaunul vechi, din oglinda geamurilor înghețate, în noaptea ce întîrzia ..." (*Bucăți de noapte*). Iar în altă parte, găsim acest definitiv paradox. : „noaptea zorilor". În *Cubul negru*, punct terminus al coborîrii, noaptea, izvorîtă, *N.B.*, din lumină, este aici miza ascensiunii.

Proza demonstrează că evazionismul bacovian este o incursiune în neant și că deschiderea e o nouă închidere. Pentru „singurul poet român care a coborît în Infern", cum cu o inspirată formulă l-a definit Nicolae Manolescu, evazionismul este de fapt o categorie negativă, fiindcă se dezvoltă într-un univers al absenței. A sa „invitation au voyage" este o experiență ratată. „Mă duceam la întîmplare și chiar cu o adîncă tristețe"

---

[4] Din interviul dat lui I. Valerian în „Viața literară", IV, nr.107, 13 apr. 1929, p. 2 : „*Cîntec tîrziu*" — Romanul unui poet. *De vorbă cu G. Bacovia*.

[5] Citatele se fac după G. Bacovia, *Opere*. Prefață, antologie, note, bibliografie de Mihail Petroveanu. Text stabilit, variante de Cornelia Botez, Edit. Minerva, București, 1978.

spune Sensitif înainte de a călători spre depărtata casă „atît de veche și aproape pustie" (să reținem figurile absenței : *veche* și *pustie)*. În general, orice tentativă de eliberare prin călătorie se încheie cu o decepție.

Atona stare de „prea tîrziu" cutreieră interstițiile acestei proze. Afirmațiile, sau mai degrabă afirmările, sînt sistematic întîmpinate de semnul negator al inutilității. Ca și Mallarmé, dar cu finalitate și mijloace proprii, Bacovia instituie un spațiu al deplinei absențe.

În exemplele de pînă acum, expresia acestui spațiu era tranzitivă, uneori explicitată. Există însă în proza bacoviană și modalități indirecte de subminare a realității (în înțelesul de adevăr) realului, și prima dintre acestea constă într-o metodică devidare de sens prin coborîrea în registrul deriziunii. Recunoaștem aici gustul „decadent", laforguian în speță, pentru ironia parodică și deconspiratoare de convenții. Sînt supuse acestui tratament nu numai normele și ticurile moralei burgheze, ci și sentimente și atitudini sacralizate de lunga tradiție a unui romantism retoric și exhibiționist. Notele intime ale unei femei *(Dintr-un text comun)* pot fi citite și în această cheie stilistică :

„E altă noapte, te aștept ... nu e nimeni, mă dezvolt în tăcere ... pe pernă e un parfum tare, și plîng viața mea pierdută, că e tîrziu.

E tîrziu, de acum nu voi mai iubi decît rochiile de mătase și poeziile triste.

Ah, dacă un poet ar avea răbdare să asculte trecutul meu, ar forma un întreg roman".

O alta, îi cere iubitului să o împuște „în sînul stîng". „Dacă mi-ar mai descrie cineva o altă aventură amoroasă — proclamă scriitorul aiurea — aș rîde, chiar dacă între ei s-ar fi împușcat". Este dezumflată aici o întreagă tradiție literară : poza poetului inspirat, plein-air-ist sau boem de cafenea, lirismul romantic naturist, poezia candorii virginale :

„Să scrii în aer liber nu e ușor, mai ales cînd în copaci corbii se strîmbă ca momițele. Nici într-o berărie sumbră n-am scris nimic ; niște fete beau bere, și ochii le licăreau ca atunci cînd ai băut mai mult.

Mai bine să revenim la rahat cu apă".

Foarte frecvent este însă un procedeu ce ține de construcție. S-a spus, am văzut, cu o tentă de reproș, că poemele în proză bacoviene conțin notații disparate, ducînd la un fragmentarism prin care coerența internă și bogăția conținutului se pulverizează. Nimic mai fals, din perspectiva noastră. Această procedare este voită, și tocmai pe ea se sprijină ceea ce am numit coborîrea în registrul deriziunii și devidarea de sens a realului, a cărui pulverizare prin enunțul sacadat, fragmentar și eliptic este chiar ținta poemului. Paradoxul este că, adeseori, lumea acestuia e grea de materialitate, și negarea ei este obținută printr-o excesivă afirmare. Nu numai însă prin acest artificiu. De regulă, notația de acest tip interferează cu enunțuri recurente, cu o apariție ritmată după principiul laitmotivului, care trimit la o lume de o semnificație diametral opusă aceleia din seria paralelă. De aceea, apariția laitmotivului este șocantă. Avem de-a face aici cu o *tehnică a inserției*, menită a induce nonsensul lucrurilor. În tabloul caleidoscopicului, ticsitului iarmaroc (amintind, prin aglomerarea enumerărilor, de caragialiana *La Moși)*, inserția caterincii evocatoare de sonuri

verlainiene mută peisajul într-un spațiu absurd, transformîndu-i explozia de vitalitate într-un nechezat grotesc :

„I ... haa ... orășelul e plin de praf, de iarmaroc, de oameni și de animale.

Căruțe dejugate stau în drum, drumul e plin de paie, țăranii cinstesc rachiu, vin cald, bere caldă, bragă și limonadă colorată ; prin crîșme, soldații strîng în brațe țărance și servitoare grăsune și pline de sudoare. [...].

I ... haa ... la panorămi țăranii se civilizează ... și orășelul e plin de praf, de iarmaroc, de oameni și de animale.

Caterinca veche ... Verlaine, ce plînge în iarmaroc în tîrgul meu natal ; paiața care simte că n-o ascultă nimeni [...]

Lumea după lume în noaptea întîrziată ... și umbrele ce joacă pe drilul de la circuri, ori panorame licărinde de oglinzi și de mărgele ... ochene îngrozitoare ... elevi tremurători în « cabinet secret » [...]

Eu, nota cea mai falsă din caterinca hodorogită ... [...]

Verlaine ... caterinca veche ce plînge nostim ... *o, tempora* ... omenesc ...

I ... haa ... orășelul e plin de praf, de iarmaroc, de oameni și de animale ... " *(Bucăți de noapte)*

Alteori, interferența de serii e obținută prin decupări selective în peisaj și prin juxtapuneri insolite, iar inserției de aici i se adaugă laitmotivul, care potențează, în acest caz, imaginea paralelă. În una dintre primele proze, cooperarea acestor mijloace dă un tablou în care om și peisaj sînt bîntuite, ca în pînzele expresioniste, de o traumă obsedantă ce transcende percepția obișnuită :

„Un copac cu frunzișul uscat, smuncit de vînt ; un porc în spate cu un corb ; un bordei cu un geam lipit în lut ; un maidan ; un rîu resfirat ca niște degete nervoase care pipăie pămîntul ; frig ... cerul e de plumb.

« Pentru cincizeci de bani o femeie din bordei bate-n geam ... Vrea iubire ... »

Bate vînt ... sss ... spune frunzișul uscat ... și copacul se smuncește singuratec în gunoaie ... porcul rîmează, corbul ciupește din spatele lui ...

Acoperișul bordeiului e bine întocmit ... bucăți de tablă ruginită, farfurii sparte, cărămizi și țoale ...

« Pentru cincizeci de bani o femeie din bordei bate-n geam ... Vrea iubire ... »" etc. *(Pe maidan)*

Nuanța ironică (aluzia la acoperișul bordeiului sau, mai jos, ca reacție la bătaia prostituatei în geam : „Mă gîndesc că n-am cincizeci de bani") nu dislocă registrul stilistic al poemului, centrat pe imagistica peisajului devastat și bîntuit. Cel mai compact din acest punct de vedere este primul poem din *Bucăți de noapte* (intitulat inițial *Tîrziu*), unde inserția, de maximă indeterminare, adîncește sentimentul alunecării în neant :

„În odăile cu ușile deschise, tîrziu ... nu sunt tablouri, nici albumuri cu fotografii vechi, nici cărți vestejite, însă toate aceste stau în tăcere, le ascult din mica odaie, la un foc de lampă : oh ! de n-aș striga un cuvînt în noaptea asta ... și să cad ...

Am uitat cine stă aici, și unde au plecat, e tîrziu ; pe străzi e șoapta bunului plac și a suferințelor extreme, sau nimic ... și podeaua e veche,

și cioturile dau senzații de cranii ; mintea cadențează fără șir cugetări pustii ... pînă ce o moleculă s-a zdrobit în creier, pînă ce totul spune : vedeți ce ați făcut ...

O, mai tîrziu, mai tîrziu, după atîtea, aceleași lucruri vor fi mai plăcute ... și aceste lacrimi din noaptea asta nu se vor mai înțelege ... oh, de n-aș răcni un cuvînt într-o spaimă crescîndă și să cad ..."

Cum s-a putut deja observa, la nivelul frazei inserția se manifestă sub forma apropierilor între sintagme sau termeni în realitate incongruenți sau foarte depărtați, anticipînd tehnica metaforei suprarealiste, a dicteului automat, care viza revelarea legăturilor ascunse dintre lucruri, exprimarea unor semnificații altfel inefabile :

„Gîndul curge ca o femeie de piatră care doarme, și o melodie fixează această prăpastie" *(Dintr-un text comun)*.

În majoritatea situațiilor, asocierile de acest tip se datorează voluptății decadente de a șoca și, deopotrivă, de a sublinia absurdul :

„Supraalimentația sau alimentația sînt recomandate pentru a se evita fuga pămîntului și amețeala produsă de astre".

Sau :

„Curba pămîntului fuge ... Astrele sînt amețitoare ... A te destăinui însă prea mult, e întristător ..."

Sau ;

„Spre seară, se aprind lămpi, ziarele anunță evenimente de prin provincii ... dar această singurătate se poate admite mestecînd o bucată de pîine"

Sau :

„Voi, femeilor, ați nenorocit o mulțime de scriitori, care s-au fotografiat pe un bagaj de cunoștințe".

Ca și automatele lui Urmuz, cutare straniu pensionar al restaurantului, care „mînca și cînta după gramofon", „din cînd în cînd se ducea la masa ofițerilor pentru a se recomanda, ceea ce făcea o deosebită plăcere doamnelor" *(Dintr-un text comun)*.

Prin tehnica fragmentului și a inserției, care stă la baza tablourilor sale „decadente", expresioniste sau premergătoare suprarealismului, Bacovia ni se impune ca un prozator de o incontestabilă modernitate. Poemele sale în proză, a căror sintaxă este mai revoluționară decît a poeziilor, îl „sincronizează" perfect cu experiențele europene înnoitoare din primele decenii ale secolului XX.

SCRIITORII ANTICI DESPRE UNITATEA CULTURALĂ A IMPERIULUI ROMAN

GH. CEAUȘESCU

În *Legatio ad Caium* Philo din Alexandria citează un imn către Augustus compus de un poet anonim, probabil un oriental, scurtă vreme după moartea împăratului [1]. În momentul dispariției lui Augustus, Roma se afla la apogeul puterii, căci, concomitent cu încheierea războaielor civile, ultimul stat elenistic independent, Egiptul, fusese înglobat în imperiu [2]. Singura forță care, teoretic, mai putea face concurență imperiului roman era statul part, stat față de care Augustus renunțase la politica ofensivă preconizată puțin timp mai înainte de către Iulius Caesar și Marcus Antonius [3], preferînd neutralizarea regatului arsacid prin acțiuni diplomatice, în urma cărora spinoasa problemă a Armeniei a fost rezolvată pentru un timp printr-un compromis favorabil Romei [4]. Prin acest compromis, Augustus eliminase un factor de conflict iminent. *Pax Romana* părea a se fi impus defnitiv și imperiul se bucura de un prestigiu de netăgăduit, recunoscut pe tot întinsul lui *orbis terrarum* [5]. Realitatea istorică își găsește expresia și în literatura epocii, unde Augustus este proslăvit pentru faptul de a fi eroul care a readus pe pămînt fericitele timpuri saturnice, de a fi ctitorul unei noi ere [6]. Între scrierile în care opera învingătorului de la Actium este elogiată se numără și encomionul citat de Philo din Alexandria. Dar, spre deosebire de scriitorii latini care subliniau valorile romane al căror protagonist fusese Augustus [7], în textul reprodus de Philo se află elemente care la prima vedere par paradoxale : Augustus este

[1] Philo, *Leg. ad Caium*, 21—22, 567 M.

[2] *Res Gestae*, 27, 1 : *Aegyptum imperio populi Romani adieci.*

[3] cf. H. Bengtson, *Grundriss der Römischen Geschichte*, München, 1970, vol. 1, p. 243—244 ; N. C. Debevoise, *A political history of Parthia*, Chicago, 1938, p. 106—107 și cap. 6 *Antony and Armenia*, p. 121—142.

[4] *Res Gestae*, 27, 2 : *Armeniam maiorem [...] cum possem facere prouinciam, malui maiorum nostrorum exemplo regnum id Tigrani regis Arsiciadis filio, nepoti autem Tigranis regis, per Ti. Neronem tradere, qui tum mihi priuignus erat.*

[5] *Res Gestae*, 25, 2 : *Ianum Quirinum, quem clausum esse maiores nostri uoluerunt, cum per totum imperium populi Romani terra marique esset parta uictoriis pax, cum priusquam nascerer a condita urbe bis omnino clausum fuisse prodatur memoriae, ter me principe senatus claudendum esse censuit.*

[6] cf. Vergilius, *Aen.*, 6, 791—794 : *Hic uir, hic est, tibi quem promitti saepius audis, /Augustus Caesar, Diui genus, aurea condet/saecula qui rursus Latio regnata per arua/Saturno quondam [...].*

[7] *Res Gestae*, 25, 2 : *Iurauit in mea uerba tota Italia sponte sua, et me bello quo uici ad Actium ducem depoposcit. Iurauerunt in eadem uerba prouinciae Galliae Hispaniae Africa Sicilia Sardinia.* cf. și Cassius Dio, 50, 6.

Rev. ist. teorie lit., tom. 31, nr. 1, p. 45—55, București, 1982.

elogiat de anonimul poet pentru faptul de a fi proiectat mai departe granițele elenismului ! Iată textul integral în traducere :

„Cel care a depășit natura umană în toate virtuțile, cel care datorită superiorității sale morale a fost primul om care a primit titlul de Augustus, pe care nu l-a moștenit ca pe un titlu onorific, ci și el însuși l-a transmis moștenire urmașilor ; cel care a stat strajă în momentele grele, atunci cînd a preluat fără ezitare grijile împărăției, căci se luptau pentru întîietate insule cu continente și continente cu insule, avînd la sfîrșit drept conducători pe cei mai străluciți generali romani. Și din nou cele două părți imense ale universului s-au ridicat una împotriva celeilalte, luptîndu-se pentru stăpînirea lumii Asia împotriva Europei, Europa împotriva Asiei ; și pornindu-se neamurile Europei și ale Asiei de la capătul pămîntului au purtat grele războaie peste tot pe pămînt și pe ape, astfel încît în scurt timp tot neamul omenesc s-ar fi distrus în lupte sîngeroase și ar fi dispărut în întregime, dacă nu s-ar fi ajuns la un deznodămînt fericit datorită unui conducător, Augustus, supranumit pe drept cuvînt cel ce îndepărtează nenorocirile. Acesta este Caesar care a oprit furtunile ce năvăleau de pretutindeni, care a vindecat toate bolile elenilor și ale barbarilor, boli care veneau din sud și răsărit și care de acolo se răspîndeau spre nord și miazănoapte și cuprindeau țările și mările chiar și a celor ce locuiau dincolo de granițele imperiului. El, Caesar, nu numai că a relaxat legăturile care îi oprimau pe oameni, ci le-a și distrus ; el este cel care a pus capăt războaielor, atît a celor declarate, cît și a celor nedeclarate, purtate de bandiți ; el a scăpat marea de corăbiile piraților, umplînd-o de corăbii comerciale ; el a adus libertate tuturor orașelor și a transformat haosul în cosmos (ὁ τὴν ἀταξίαν εἰς τάξιν ἀγαγών), a adus la viață civilizată toate neamurile sălbatice și nesociabile ; *el a mărit Elada prin multe Elade și i-a elenizat pe barbarii din regiunile accesibile* (Ὁ τὴν μὲν Ἑλλάδα Ἕλλάσι πολλαῖς παραυξήσας, τὴν δὲ βάρβαρον ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις τμήμασιν ἀφελληνίσας) ; el este păstrătorul păcii, cel care îi atribuie fiecăruia ce i se cuvine, cel care a adus măsură în acordarea favorurilor, cel care a scos la lumină, în întreaga sa viață, numai frumusețea și binele" [8].

Din punctul de vedere al ideologiei augustane, fraza : „el a mărit Elada prin multe Elade și i-a elenizat pe barbarii din regiunile greu accesibile" este cel puțin ciudată, dacă ne gîndim că ea se referă la un conducător care se identificase cu aspirațiile Italiei și ale Occidentului roman, combătînd în numele acestor valori idealurile orientale promovate de Marcus Antonius [9]. Expresia literară cea mai puternică a antinomiei dintre lumea greco-orientală, cu care se identificase Marcus Antonius,

---

[8] cf. și traducerea lui E. Staufer în *Jerusalem und Rom*, Berna și München, 1957, p. 33—34, care așează testul în versuri.

[9] cf. F. Wurzel, *Der Krieg gegen Antonius und Kleopatra in der Darstellung der augusteischen Dichter*, Heidelberg, 1941. Singrul cercetător care, după știința noastră, menționează afirmația lui Philo este Arnaldo Momigliano în *Hochkulturen im Hellenismus. Die Begegnung der Griechenmit Kelten, Römern, Juden und Persern*, München, 1979, p. 17, unde constată : „Und der Jude Philo pries Augustus dafür dass er die Grenzen des Hellenismus ausgeweitet habe".

și cea în fruntea căreia era Augustus o găsim la Vergilius, atunci cînd descrie forțele care s-au aflat una în fața celeilalte la Actium :

Hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar,
cum Patribus populoque, Penatibus et magnis Dis,
stans celsa in puppi; geminas cui tempora flammas
laeta uomunt patriumque aperitur uertice sidus.
Parte alia uentis et Dis Agrippa secundis
arduus agmen agens; cui, belli insigne superbum,
tempora nauali fulgent rostrata corona.
Hinc ope barbarica uariisque Antonius armis
uictor ab Aurorae populis et litore rubro
Aegyptum uiresque Orientis et ultima secum
Bactra uehit; sequiturque (nefas!) Aegyptia coniux (Aen., 8, 678—688).

Marcus Antonius aduce cu sine *ope barbarica*, forțele Orientului elenistic, în timp ce Augustus este în fruntea Italiei, întovărășit de zeii tradiționali ai panteonului latin și de cele două componente ale sistemului constituțional roman — *senatus populusque romanus*. Augustus nu voise să apară drept un reprezentant sau protector al elenismului ; în afară de unele cazuri determinate de considerente de oportunitate politică, el nu s-a manifestat drept un filoelen [10]. Tema majoră a literaturii latine din timpul vieții sale a fost promovarea valorilor tradiționale romane. Dacă ar fi să definim sub raportul acțiunii civilizatorii domnia lui Augustus, ar trebui să vorbim de romanizare și nu de elenizare, așa cum apare la autorul citat de Philo ! Augustus s-a concentrat mai ales asupra Occidentului, consolidînd stăpînirea romană în peninsula iberică, în Gallia, Belgia și pe malurile Rinului ; „regiunile greu accesibile" din textul lui Philo înseamnă regiunile nordice ale Europei [11], adică regiuni aflate în sfera de influență culturală romană. Destinul Romei, în viziunea lui Vergilius, este de a stăpîni lumea, promovînd pacea și binefacerile ei [12]. Or, acest fapt nu putea fi ignorat de anonimul poet. Atunci cum se explică afirmația sa că Augustus „a mărit Elada prin multe Elade" și că i-a „elenizat pe barbari", afirmație care din punctul de vedere al ideologiei augustane este falsă, așa cum am arătat mai înainte? Dacă Augustus a „elenizat" lumea, înseamnă că domnia lui a constituit un moment al istoriei grecești, așa cum fusese cu trei secole mai înainte Alexandru Macedon. Dacă generalizăm concluzia, Roma însăși era, în această perspectivă, o prelungire în timp și spațiu a Eladei. Cum s-a ajuns însă la ideea identității între Elada și Roma, identitate pe care nimic din actele lui Augustus nu o justifică ? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să facem o incursiune în literatura greacă, spre a determina prisma prin care Roma a fost privită de către greci de-a lungul timpurilor.

---

[10] cf. G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965.

[11] cf. și traducerea lui Staufer : „der die finsternen Gegenden der barbarischen Welt hellenisiert hat" (p. 34).

[12] *Tu regere imperio populos Romane memento;/haec tibi erunt artes; pacisque imponere morem,/ parcere subiectis et debellare superbos (Aen., 6, 851—853).*

Grecii au înregistrat tîrziu apariția pe scena politică a Romei, deși istoricii sicilieni erau destul de bine informați asupra realităților din peninsula italică. Prima menționare a Romei o aflăm la istoricul Hellanikos, sfîrșitul secolului V î.e.n., și ea arată că întemeierea cetății a fost integrată în universul legendar grec : după Hellanikos, Eneas părăsind Troia a ajuns în Italia unde, împreună cu Ulisse, ar fi întemeiat Roma [13]. În secolul următor, Heracleides Ponticul, citat de Plutarch, pomenește asedierea Romei de către gali, afirmînd că ea este un „oraș grec" (Πόλιν Ἑλληνίδα Ῥώμην) [14]. Din păcate însă, Plutarch nu dă amănunte pentru a putea să ne dăm seama de motivele care l-au determinat pe Heracleides să susțină că Roma este un oraș grec. Demetrios din Chalkis, istoric din secolul IV, afirmă că eponimul Romei este Romos, fiul lui Ulise și al Circei. Această tradiție a începuturilor eline ale Romei este o manifestare a mentalității elene, conform căreia grecii sînt la originea oricărui eveniment istoric. Conștienți de superioritatea lor culturală față de celelalte popoare antice, dominînd prin colonii tot bazinul Mării Mediterane și al Mării Negre, grecii s-au considerat a fi factorul determinant al istoriei. În virtutea acestei credințe, ei explicau istoria prin fapte și prin concepte grecești [15]. În secolul IV î.e.n., Roma era în plină dezvoltare și începuse să-i preocupe pe analiștii greci care, pentru a-i explica evoluția surprinzătoare, i-au atribuit o origine elenică.

Tot în secolul IV s-a produs în Grecia o schimbare de mentalitate, schimbare care va influența în chip decisiv cursul istoriei. Grecii stabileau o opoziție fundamentală între barbar și elen, barbarii fiind toți cei care nu vorbeau ca limbă maternă greaca [16]. La început, cuvîntul *barbar* nu avea un sens peiorativ ; după războaiele medice, cînd barbari prin excelență au fost considerați perșii, conceptul devine etnic și implică o antinomie în planul civilizației. Campaniile lui Darius și Xerxes au determinat configurarea conștiinței unității elenice în toate planurile ; din sentimentul comunității spirituale derivă concluzia deosebirilor antinomice care îi despart pe greci de barbari [17]. Originea etnică era condiția *sine qua non*

---

[13] 4 F 84 Jacoby ; pentru ansamblul legendelor grecești referitoare la întemeierea Romei cf. Giorgio Pasquali, *Pagine stravaganti*, vol. 2, Florența, 1968, capitolele *L'idea di Roma*, p. 22—53 și *La nascita dell'idea di Roma nel mondo greco*, p. 60—68.

[14] Plutarch, *Camillus*, 22 : Ἡρακλείδης γὰρ ὁ Ποντικὸς, οὐ πολὺ τῶν χρόνων ἐκείνων ἀπολειπόμενος, ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς συγγράμματι φησὶν ἀπὸ τῆς ἑσπέρας λόγον κατασχεῖν, ὡς στρατὸς ἐξ Ὑπερβορέων ἐλθὼν ἔξωθεν, ἠρήκει πόλιν Ἑλληνίδα Ῥώμην ἐκεῖ που κατῳκημένην περὶ τὴν μεγάλην θάλατταν.
Ni se pare interesant faptul că Plutarch socotește drept fantezii spusele lui Herakleides despre hiperboreeni și Marea cea Mare, dar nu și afirmația acestuia că Roma este un oraș grec. Asta înseamnă că Plutarch, fără să formuleze *expresis uerbis*, acceptă legenda originii grecești a Romei.

[15] De exemplu Herodot, atunci cînd imaginează o discuție despre cea mai bună constituție purtată de fruntașii perși după ascensiunea lui Darius la tron, o face în termenii sofiștilor greci contemporani cu el, ca și cum ar fi vorba despre constituția unui polis grec și nu a unui mare imperiu (3, 80) ; pentru această chestiune cf. Gerold Walser, *La notion de l'Etat chez les Grecs et les Achéménides*, în *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VI^e Congrès International d'Études Classiques*, București, Paris, 1976, p. 227—231.

[16] cf. Ruge, *Barbaroi*, *R.E.*, 2, 2858 ; L. Huber, *Barbaren*. în *Lexikon der alten Welt*, Zürich, Stuttgart, 1965, p. 433—435.

[17] cf. U. von Willamowitz-Moelendorf, *Staat und Gesellschaft der Griechen*, Berlin, Leipzig, 1910, p. 133.

pentru apartenența la lumea greacă sau la cea barbară. Grecii se considerau superiori în toate domeniile și postulau dreptul lor legitim de a-i supune pe barbari : „se cuvine ca grecii să-i conducă pe barbari", afirmă sentențios Euripides în *Ifigenia în Aulis* [18]. În secolul IV se produce însă o modificare radicală de optică : opoziția grec-barbar se menține în continuare, dar originea etnică încetează să mai joace un rol exclusiv în definirea elenului. Isocrates, în discursul *Panegiric* susține că nici numele, nici originea nu pot conferi calitatea de elen, ci modul de gîndire și că mai degrabă trebuie să fie numiți eleni cei care adoptă „paidea" decît cei care aparțin prin naștere comunității eline [19]. Asta înseamnă că barbar din concept etnic s-a transformat în concept de civilizație. Isocrates nu a determinat prin această definiție un curent de gîndire, ci a dat expresie unei mentalități care începuse să se încetățenească [20]. Cuceririle lui Alexandru Macedon și crearea imperiului întemeiat pe ideea fuziunii tuturor raselor într-un stat universal au contribuit în mod decisiv la ștergerea deosebirilor etnice și la făurirea unui sistem de civilizație ecumenic [21]. De aici înainte barbar înseamnă în special cel care nu aparține sferei de cultură grecești. Condiția inițială, limba, rămîne doar un criteriu secundar. Greaca este limba oficială și intelectuală, dar la configurarea civilizației elenistice au contribuit oameni de origini etnice diferite : Zenon, fondatorul școlii stoice, era fenician, poetul Meleagros, sirian, Molon, creatorul școlii retorice de la Rodos, evreu etc. Orizontul intelectual se lărgește : savanții studiază istoria și moravurile unor popoare care pînă atunci îi interesaseră numai incidental pe greci : caldeeni, indieni etc. [22]. Syncellus spune că Ptolemeu Filadelful a dispus adunarea la Alexandria a cărților egiptene, caldeene și romane și traducerea multora dintre ele în greacă [23]. În condițiile lărgirii orizontului și a amalgamului de rase și popoare din imperiile elenistice, vechea definiție a barbarilor devine caducă, în timp ce sentința lui Isocrates cîștigă atît de mult teren, încît Eratostenes respinge ideea împărțirii oamenilor în greci și barbari și propune deosebirea lor numai pe baza criteriului etic [24]. Cicero, punînd în discuție problema

---

[18] βαρβάρων δ'Ελλήνας ἄρχειν εἰκός (v. 1400); cf. și Aristoteles, *Politica*, 1, 1, 1252 b 9; 3, 14, 1285 a20 etc.

[19] Isocrates, *Panegyrikos*, 159 : [...] καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκη μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοῖς δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς φύσεως μετέχοντας ; faptul că limba încetează să fie criteriul prevalent se vede tot la Isocrates care arată că locuitorii din regiunea de coastă a Asiei au adoptat limba greacă, dar că au păstrat moravuri barbare : ὧν πλεῖστον μέρος μετειλήφασιν οἱ τῆς Ἀσίας τὴν Παραλίαν οἰκοῦντες, οὓς ἐν ταῖς συνθήκαις ἅπαντας ἐκδεδώκαμεν οὐ μόνον τοῖς βαρβάροις ἀλλὰ καὶ τῶν Ἑλλήνων τοῖς τῆς μὲν φονῆς ἡμετέρας κοινωνοῦσι, τῷ δὲ τρόπῳ τῷ τῶν βαρβάρων χρώμενοις *(Epist.*, 9, 4, 436).

[20] A. Aymard și J. Auboyer, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, 1963, p. 388.

[21] *Ibid.*

[22] Schmidt-Stählin, *Geschichte der Griechischen Literatur* [6], München, 2, 1, p. 222—229.

[23] *Ibid.*, p. 225.

[24] Strabo, 1, 4, 9 : Ἐπὶ τέλει δὲ τοῦ ὑπομνήματος οὐκ ἐπαινέσας τοὺς δίχα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἰς τε Ἕλληνας καὶ βαρβάρους, καὶ τοὺς Ἀλεξάνδρῳ παραινοῦντας τοῖς μὲν Ἕλλησιν ὡς φίλοις χρῆσθαι, τοῖς δὲ βαρβάροις ὡς πολεμίοις, βέλτιον εἶναί φησιν ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαιρεῖν ταῦτα. Πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀστείους, καθάπερ Ἰνδοὺς καὶ Ἀριανούς, ἔτι δὲ Ῥωμαίους καὶ Καρχηδονίους, οὕτω θαυμαστῶς πολιτευομένους ; ideea reapare la Plutarh, *De fort. Alex.*, 329. : τὸ δ'Ἑλληνικὸν καὶ βαρβαρικὸν μὴ χλαμύδι μηδὲ πέλτῃ, μηδ'ἀκινάκῃ μηδὲ κάνδυνι διορίζειν, ἀλλὰ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ἀρετῇ, τὸ δὲ βαρβαρικὸν κακίᾳ τεκμαίρεσθαι.

dacă Romulus a fost sau nu un rege barbar, utilizează amîndouă definițiile, manifestîndu-și predilecția pentru cea de a doua : *si ut Graeci dicunt omnis aut Graios esse aut barbaros uereor ne barbarorum rex fuerit; sin id nomen moribus dandum est, non linguis, non Graecos minus barbaros quam Romanos puto (De Rep.*, 1, 37, 58). Prin această interpretare dată conceptului de barbar se creează premisa teoretică pentru acceptarea romanilor în comunitatea elenică. Integrarea Romei în universul legendar grec crease premisa mitologică. Așadar, din punctul de vedere al mitologiei și al moravurilor, romanii puteau fi considerați greci de origine din moment ce Ulise a contribuit la întemeierea Romei și din moment ce ei acceptaseră cultura greacă. Utilizînd asemenea interpretări, Demetrios Poliorcetul retrocedează corpurile piraților romani aflate în posesia sa, afirmînd că nu le poate deține, deoarece grecii sînt înrudiți cu romanii : διὰ τὴν πρός τούς Ἕλληνας συγγένειαν[25]. Cu cît progresează puterea Romei, cu cît se extinde mai mult în spațiul grec, cu atît mai mult scriitorii greci se preocupă să explice succesul fără precedent al acestei noi forțe în spațiul mediteranean. Opera cea mai importantă, în această linie, este *Istoria* lui Polibios, care explica succesele miraculoase ale Romei prin sistemul constituțional. Dar, în același timp, gînditorii favorabili Romei urmează și exploatează tradiția originii grecești : o tradiție larg răspîndită în lumea greco-romană, tradiție pe care Strabo o socotea mai veche decît legenda originii troiene, este cea referitoare la comunitatea arcadică din Latium condusă de Evandru din care s-ar trage romanii [26]. Conform unei alte tradiții menționate de Plutarch, sabinii ar descinde din emigranți spartani [27]. Concomitent, romanii, în eforturile depuse pentru a evita etichetarea lor cu titlul de barbari — titlu pe care inițial l-au interpretat ca însemnînd străin în raport cu grecii, fără nici o nuanță peiorativă (Plaut), dar ale cărui implicații în planul civilizației le-au înțeles în scurtă vreme (Cato cel bătrîn) — speculează această tradiție inventată de greci : analistul Fabius Pictor susține existența așezărilor arcadice în Latium [28], iar Cato cel bătrîn și Caius Sempronius îi consideră pe aborigeni greci, după spusele lui Dionis din Halicarnas [29]. Dar, în timp ce romanii încetează în secolul I î.e.n. și mai ales în epoca lui Augustus, adică în momentul transformării Mării Mediterane în *Mare Nostrum*, să mai discute originea lor greacă, insistînd exclusiv asupra originii lor troiene (cf. de exemplu Vergilius și Titus Liuius), grecii continuă să analizeze fenomenul roman prin prisma ascendenței eline : Tyrannio, libert al soției lui Cicero, a scris o

---

[25] Strabo, 5, 3, 3. Nu trebuie să se înțeleagă din cele afirmate că grecii în unanimitate au privit în mod favorabil expansiunea romană. Dimpotrivă, printre greci, adversarii Romei au fost numeroși, dar fără să putem înregistra apariția unui Demosthenes. De exemplu, acarnianul Lykiskos a încercat să-i împiedice pe spartani să încheie o alianță cu romanii împotriva regelui Filip V al Macedoniei sub motivul că unirea cu romanii înseamnă unirea cu barbarii (Polybios, 9, 37). *Istoria filipică* a lui Trogus Pompeius a fost scrisă sub influența unui istoric grec ostil Romei.

[26] Strabo, 5, 3, 3 ; Ἄλλα δέ τις πρότερα καὶ μυθώδης, Ἀρκαδικὴν λέγουσα γενέσθαι τὴν ἀποικίαν ὑπ' Εὐάνδρου.

[27] Plutarch, *Numa*, 1, 5 : Σαβῖνοι δὲ βούλονται Λακεδαιμονίων ἑαυτοὺς ἀποίκους γεγονέναι cf. și *Romulus*, 16, 1.

[28] G. Colin, *Rome et la Grèce de 200 à 146 av. J.-C.*, Paris, 1905, p. 46.

[29] Dionis din Halicarnas, *Ant. rom.*, 1, 13, 2.

carte intitulată Περὶ τῆς Ῥωμαϊκῆς διαλέκτου, ὅτι ἔστιν ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς (Despre limba romană cum că derivă din cea greacă) [30]; Strabo îl menționează pe poetul Ennius, afirmînd că acesta s-a născut la Rudiae, un oraș grec (Ῥοδιῶν, πόλεως Ἑλληνίδος, ἐξ ἧς ἦν ὁ ποιητὴς Ἔννιος), sugerînd prin aceasta că un artist nu poate să apară decît într-un mediu grec [31]. Să reamintim faptul că Strabo considera tradiția despre Evandru și comunitatea arcadică din Latium mai veche decît cea despre Eneas. Dar, scriitorul care a dat cea mai mare amploare teoriei conform căreia romanii sînt greci la origine, este Dionis din Halicarnas, cel puțin în lumina textelor care au ajuns pînă la noi. Sosit la Roma în anul 30 î.e.n., Dionis învață limba latină, studiază sistemul și istoria romană și publică în anul 9 î.e.n. cartea *Antichitățiile romane*. Cartea are un caracter polemic declarat : Dionis îi combate pe istoricii eleniști adversari ai Romei care susțineau că romanii au fost o adunătură de barbari uniți de Romulus [32]. Pentru a demonstra că romanii nu sînt barbari, Dionis recurge la argumente variate, pe care le dezvoltă pe multe pagini. Mai întîi el discută problema aborigenilor, prima populație din peninsula italică, conform analiștilor romani : după opinia lui Dionis, aborigenii sînt greci din Ahaia, veniți în Italia înainte de războiul troian (1,3 ; cf. și 1,6) ; apoi el trece la problema originii troienilor, strămoșii romanilor în viziunea ideologiei augustane : după Dionis, troienii sînt și ei greci, originari din Peloponez (1,53) ; cu alte cuvinte, și din partea troiană tot grecii stau la baza Romei. Atît aborigenii, cît și pelasgii, tot o populație greacă, împreună cu alți greci i-au izgonit pe siculi și au întemeiat orașe, semnul cel mai clar, în ochii grecilor, al unei vieți civilizate ; unul din aceste orașe întemeiate de greci a fost Roma (1, 39, 4). Așadar, din punctul de vedere al originii etnice romanii sînt greci veniți în Italia la diferite intervaluri de timp, ceea ce înseamnă că epitetul de barbar nu poate fi aplicat descendenților lui Romulus [33]. Cu toate că acest argument era suficient pentru a respinge teoria barbariei romanilor, Dionis își continuă ancheta și în alte domenii. Mai întîi el discută problema limbii latine : cum romanii sînt descendenți ai grecilor, acest fapt trebuie să fi lăsat urme în limbă ; pentru Dionis, limba latină derivă din dialectul arcadic care a fost corupt în timp prin influența unor limbi negrecești (1,89). Deci, nici din punct de vedere lingvistic romanii nu pot fi considerați barbari, din moment ce limba lor originară a fost greaca. Prezența alfabetului grec arhaic pe o stelă de bronz așezată în templul Artemidei, pe care se aflau reproduse textele unor tratate vechi încheiate de romani este, pentru Dionis, o dovadă peremptorie în acest sens : „Oricine", conchide istoricul, „își poate da seama că acest lucru este o dovadă importantă a faptului că locuitorii Romei nu sînt

---

[30] Cf. Ludwig Hahn, *Rom und Romanismus im griechischen Osten*, Leipzig, 1906, p. 79.

[31] Strabo, 6, 3, 5.

[32] Dionis din Halicarnas, *Ant. rom.*, 5.

[33] Pentru scopul urmărit de Dionis din Halicarnas în cartea *Antichitățile romane* cf. Emilio Gabba, *Storici greci dell'impero romano da Augusto ai Severi*, *Rivista storica italiana*, 1959, 71, 3 p. 361 — 381 ; Ionas Palm, *Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Lund, 1959, Bowersock, *op. cit.*, și, mai ales, excelentul studiu al lui H. Hill, *Dionysius of Halicarnassus and the origins of Rome*, *J.R.S.*, 1961, 51, 1—2, p. 88—93. p. 130—132.

barbari; căci, dacă ar fi barbari, ei nu ar fi folosit literele grecești" (4, 26, 5). Ultimul domeniu pe care Dionis îl analizează este domeniul etic. Sub acest raport el constată că romanii îi depășesc și pe greci în unele privințe (7, 70; 72) și că, în consecință, ei sînt greci nu numai prin origine etnică, ci și prin virtuți (14, 6, 5).

Așadar, Dionis din Halicarnas demonstrează cu argumentele arătate faptul că romanii nu sînt barbari. Argumentele lui sînt de ordin etnic, lingvistic și etic, ceea ce înseamnă că el utilizează definiția conceptului de barbar atît cea din perioada consecutivă războaielor medice, cînd criteriul etnic era prevalent, cît și cea din epoca elenistică, cînd apartenența la lumea greacă, *id est* la lumea civilizată, se stabilea mai ales prin prisma adoptării sistemului etic elin.

În cartea a 4-a, 26, 2 Dionis justifică expansionismul roman în următorii termeni: „se cuvine ca latinii să domine popoarele vecine și să-i organizeze pe barbari conform justiției, *deoarece ei sînt greci*" (χρὴ Λατίνους μὲν τῶν προσοίκων ἄρχειν καὶ τὰ δίκαια τάττειν Ἕλληνας ὄντας βαρβάροις). Romanii fiind greci, au o misiune civilizatorie în lumea barbară. Sentința lui Dionis este similară versurilor în care Vergilius enunță destinul hărăzit de zei Romei: *tu regere imperio populos, Romane memento;/haec tibi erunt artes, pacique imponere morem,/parcere subiectis et debellare superbos (Aen.*, 6, 851—853)[34]. Deosebirea între cele două texte constă în faptul că Dionis adaugă ca argument pentru legitimitatea stăpînirii romane faptul că romanii greci sînt (Ἕλληνας ὄντας). Așadar, pentru Dionis grecii și romanii sînt numai două nume diferite date aceluiași popor. Grecii din timpul domniei lui Augustus, conștienți de faptul că Elada tradițională pierduse de mult primatul politic în favoarea romanilor încearcă, pe de o parte, să-și păstreze prestigiul recunoscîndu-i pe învingători drept fii lor legitimi, iar, pe de alta, să-i cîștige pe romani în favoarea lor, scăpîndu-i de stigmatul barbariei prin afirmarea originii lor eline. Dacă examinăm prin prisma ideilor formulate de Dionis din Halicarnas encomiomul citat de Philo, atunci afirmația că Augustus „a mărit Elada prin multe Elade și i-a elenizat pe barbarii din regiunile greu accesibile" nu mai apare ca fiind paradoxală: deoarece romanii sînt greci la origine, atunci acțiunea lor de civilizare a lumii barbare poate fi denumită cu termenul de elenizare. Crearea unei noi provincii însemna nu numai extinderea politică a Romei, ci și cuprinderea teritoriului respectiv în universul culturii greco-romane. Dar, din moment ce romanii sînt greci, noua provincie intra concomitent cu întemeierea ei pe calea „elenizării" și Elada își vedea mărită sfera de influență printr-o „nouă Eladă".

În textul lui Philon se mai află un amănunt care confirmă interpretarea noastră. În legătură cu bătălia de la Actium citim următoarele: „Și din nou cele două părți imense ale universului s-au ridicat una împotriva celeilalte, luptîndu-se pentru stăpînirea lumii, Asia împotriva Europei, Europa împotiva Asiei". Aici anonimul autor reia un topos literar pe care

---

[34] Cf. H. Hill, *op. cit.*, p. 93, care semnalează și subliniază similitudinea dintre textul lui Dionis și versurile lui Vergilius.

îl suprindem pentru prima dată la Herodot și anume *Războiul veșnic dintre Europa și Asia* [35]. Toposul apare după și ca efect al războaielor medice. După invaziile lui Darius și Xerxes, grecii au realizat antinomia care îi despărțea de imperiul persan; ei au echivalat Persia cu întreaga Asie, și, deoarece prima hartă a lumii împărțea oikoumene în două entități geografice, Europa și Asia, ei au proiectat această imagine în planul civilizației, afirmînd că la Maraton și Salamina Europa învinsese Asia. Primul exemplu al veșnicului război invocat de greci este războiul troian, război care în viziunea lui Isocrates a însemnat întîia victorie a Europei asupra Asiei [36]. Al doilea moment al acestui proces istoric îl constituie războaiele medice, pe care le găsim interpretate în perspectiva arătată de Herodot, Isocrates, Cornelius Nepos etc. În fine, seria se încheie cu victoria lui Alexandru Macedon asupra imperiului persan, victorie care este punctul culminant și, în același timp, deznodămîntul lungului șir de războaie dintre Europa și Asia, în viziunea poetului alexandrin Lycophron [37]. Astfel, procesul istoric se încheie, în concepția grecilor, cu Alexandru, deoarece prin victoria macedoneanului Asia fusese definitiv înfrîntă și prin desființarea imperiului persan Asia încetase să mai existe ca entitate politică și spirituală. Chiar dacă imperiul lui Alexandru nu a supraviețuit întemeietorului său, din el s-au desfăcut regate grecești care, deși au purtat grele războaie între ele, nu se deosebeau antinomic, ci se ciocneau în virtutea unor deosebiri de interese, așa cum în epoci mai vechi se ciocniseră Atena și Sparta. Războaiele nu se mai purtau între Europa și Asia, căci victoria Europei fusese definitiv cîștigată. Așadar, veșnicul război dintre Europa și Asia este un fenomen al istoriei grecești. Dacă anonimul poet citat de Philo recurge la acest topos cînd se referă la bătălia de la Actium, asta înseamnă că el interpretează istoria romană drept un capitol al istoriei grecești. Actium este așezat în aceeași serie cu asediul Troiei, Maraton, Salamina și victoriile lui Alexandru Macedon. Astfel, echivalența dintre greci și romani nu este numai sugerată sau formulată, ca în scrierile amintite mai înainte, ci este proiectată în planul istoriei: Roma este o nouă etapă a dezvoltării Eladei, iar Augustus, asemenea lui Alexandru Macedon, creatorul unui imperiu universal elin.

Așadar, în cultura greacă apare un curent de gîndire care culminează în vremea domniei lui Augustus, curent care susține ideea identității dintre greci și romani. Cîteva secole mai înainte au fost purtate discuții aprinse în Grecia în legătură cu macedonenii, pe care adversarii lor — Demosthenes —, îi caracterizau drept barbari [38]. Dar victoriile lui Filip și, mai ales, ale lui Alexandru, cum și elenizarea macedonenilor — profesorul lui Alexandru fusese Aristotel — au contribuit la ștergerea deosebirilor dintre greci și macedoneni. Ce fapte au contribuit, în cazul romanilor, la integrarea lor în Elada? Macedonenii adoptaseră și limba greacă, nu numai cultura. Dar, în cazul romanilor, ce a dus, în afară de victoriile militare și în afară de supremația politică, la interpretările lui Dionis din Halicarnas

---

[35] Pentru amănunte, cf. studiul nostru *Un topos al literaturii antice: veșnicul război dintre Europa și Asia*, în *R.I.T.L.*, nr. 4/1981.

[36] Isocrates, *Elena*, 14.

[37] Lycophron dezvoltă toposul în poemul oracular *Alexandra;* Cassandra are viziunea tuturor evenimentelor istorice care se vor produce pînă la Alexandru Macedon.

[38] Cf. Filipicele lui Demosthenes.

și a poetului citat de Philo? Dacă romanii nu au manifestat prea mult entuziasm în vremea lui Augustus față de ideea originii lor eline, insistînd numai asupra originii lor troiene — Vergilius pune accentul în *Eneida* asupra faptului că grecii au fost dușmanii troienilor atît la Troia, cît și în Italia [39] —, în ce privește cultura ei sînt unanimi în a recunoaște rolul decisiv pe care l-au jucat grecii în apariția și dezvoltarea literaturii latine. Horatius a subliniat această realitate în versuri celebre: *Graecia capta ferum uictorem cepit et artis/intulit agresti Latio. [...] (Epist.*, 2, 1, 156—157), iar Cicero conchidea sentențios: *uincebamur a uicta Graecia (Brutus*, 73, 254) [40]. Așadar, din punctul de vedere al culturii romanii înșiși afirmau primatul și influența decisivă pe care Grecia a exercitat-o asupra lor și, implicit, sub acest raport ei recunoșteau că sînt descendenții grecilor. Cum priveau însă grecii cultura romană? În general, ei nu o iau în considerație și nu citează scriitori romani — nu discutăm aici operele analiștilor și ale istoricilor care au fost utilizate de greci ca izvoare. Chiar și un atît de bun cunoscător al realităților romane, cum a fost Polybios, nu dă nici o știre despre literatura latină, deși Plautus și Terentius erau autori de comedii cunoscuți la Roma în vremea lui, iar Terentius făcuse parte din cercul scipionilor, cerc pe care îl frecventase și Polybios [41]. Abia în perioada principatului aflăm în scrierile grecești știri privind literatura latină. Strabo, cum am mai arătat, îl menționează pe Ennius, dar subliniind mediul grec în care s-a născut poetul [42]. Asemenea informații rămîn sporadice pînă în a doua jumătate a secolului I e.n. Plutarch pomenește cărțile filozofice ale lui Cicero, pe care le consideră simple traduceri în latină a tratatelor grecești [43]. Asta înseamnă că pentru el Cicero nu făcuse altceva decît să transpună în limbă latină gîndirea greacă. Pe regele Numa Plutarch îl numește „filozof", utilizînd tradiția potrivit căreia Numa își făcuse ucenicia la școala lui Pitagoras [44]. Pomenind existența templului înțelepciunii, *templum Mentis*, la Roma, Plutarch afirmă că acesta a fost întemeiat atunci cînd la Roma a pătruns retorica și oratoria greacă: Ἔστι δὲ καὶ Γνώμης, ἢ νὴ Δία Εὐβουλίας νεὼς, ἣν Μέντεμ καλοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο Σκαῦρος Αἰμίλιος περὶ τὰ Κιμβρικὰ τοῖς χρόνοις γεγονὼς καθιέρωσεν, ἤδη τότε λόγων καὶ σοφισμάτων καὶ στομυλίας Ἑλληνικῆς

[39] Cf. H. Hill, *op. cit.*, p. 93.

[40] Cf. și Porcius Licinius fr. 1: *Poenico bello secundo pinnato gradu/intulit se bellicosam in Romuli gentem feram;* Cicero, *Ad Quintum fratrem*, 1, 1, 28: *nos ea, quae consecuti sumus iis studiis et artibus esse adeptos, quae sint nobis Graeciae monumentis disciplinisque tradita;* Ovidius, *Fast.*, 3, 101—102: *nondum tradideras uictas uictoribus artes,/Graecia facunda, sed male forte genus.*

[41] Quintilian, 10, 1, 99.

[42] Cf. supra nota 31.

[43] Plutarch, *Cicero*, 40.

[44] Plutarch, *De fort. rom.*, 8, 321 F. Despre tradiția referitoare la faptul că regele Numa a fost discipolul lui Pythagoras cf. Plutarch, *Numa*, 1, 2. Cît privește cunoașterea literaturii latine de către greci există, în afară de unele traduceri (*Georgicele* lui Vergilius, operele istorice ale lui Sallustius etc.) și unele citate la Plutarch, o informație de ordin anecdotic transmisă de Aulus Gellius, care atestă o difuziune a poeziei latine printre greci. Iată textul asupra căruia ne propunem să revenim cu altă ocazie: *Tum Graeci plusculi qui in conuiuio erant, homines amoeni et nostras litteras haud incuriose docti, [...], Nisi Catullus, inquiunt, forte pauca et Caluus itidem pauca. Nam Laeuius implicata et Hortensius inuenusta et Cinna illepida et Memmius dura ac deinceps omnes rudia fecerunt atque absona (Noctes Atticae*, 19, 9).

τὴν πόλιν παρεισρυοείσης *(De fort rom.* 10)[45]. Aşadar, grecii privesc cultura romană drept o emanaţie a celei greceşti, concluzie la care ajunseseră şi romanii. Romanii, greci la origine, au extins numai din punct de vedere cultural graniţele elenismului. Grecia îşi asumase şi o funcţie de difuzare a culturii prin coloniile întemeiate în bazinul Mării Mediterane şi al Mării Negre şi, mai tîrziu, prin cuceririle lui Alexandru Macedon, cînd cultura elină a devenit universală în imperiile elenistice. „Descendenţii" grecilor, romanii, au reluat acelaşi program, pe care l-au extins la scară continentală în cadrul imperiului. Tacit arată cum şcolile de retorică constituiau un factor esenţial de romanizare al unei noi provincii; cînd Agricola a cucerit Britania, primele lui preocupări au fost de ordin edilitar (construirea de temple, foruri, case) şi de ordin educativ : *iam uero principum filios liberalibus artibus erudire, et ingenia Britannorum studiis Gallorum anteferre, ut qui modo linguam Romanam abnuebant, eloquentiam concupiscerent (Agr.*, 21). Or, retorica era o disciplină greacă prin excelenţă, adoptată de romani. Cum limba latină întîmpina rezistenţă din partea populaţiei aborigene *(qui modo linguam Romanam abnuebant)*, retorica, disciplină greacă, a fost instrumentul prin care barbarii din noua provincie erau convertiţi la civilizaţia romană[46]. Asta înseamnă că în configurarea civilizaţiei europene două au fost elementele fundamentale : cultura greacă şi limba latină, unite în cadrul imperiului roman. Cetatea eternă este, în această perspectivă, prelungirea în timp şi spaţiu a colonizării greceşti. Aceasta nu este numai un punct de vedes modern : în celebrul *Encomion al Romei* Aelius Aristides afirmă că Roma a reluat pe o treaptă superioară vocaţia culturală pe care o avusese cu secole mai înainte Atena : Ὥστ' ἔγωγε τὸν νομιζόμενον πρὸ Τριπτολέμου βίον τοῦτον εἶναι τὸν πρὸ ὑμῶν ἐπινοῶ, σκληρόν τινα καὶ ἄγροικον καὶ ὀρείον διαίτης ὀλίγον ἀποκεχωρηκότα, ἀλλ' ἄρξαι μὲν τοῦ ἡμέρου τε καὶ τοῦ νῦν τὴν Ἀθηναίων πόλιν, βεβαιωθῆναι δὲ καὶ τοῦτον ὑφ' ὑμῶν δευτέρων, φασὶν, ἀμεινόνων *(Laus Romae*, 226)[47]. Astfel, chiar în opinia anticilor imperiul roman era ipostaza europeană a Eladei. Augustus, conducător al descendenţilor grecilor, pacificînd şi civilizînd popoarele barbare a contribuit la „elenizarea" lumii, căci el a determinat difuzarea culturii eline, transpusă în formă lingvistică latină. Din acest punct de vedere, afirmaţia anonimului poet citat de Philo din Alexandria că Augustus „a mărit Elada prin multe Elade şi i-a elenizat pe barbarii din regiunile greu accesibile" este reală. *Graecia capta* îşi ia o strălucită revanşă recunoscîndu-l pe învingător drept fiu legitim, educîndu-l şi transformîndu-l în vehicol de transmisie în timp şi spaţiu a culturii greceşti. Falsă din punct de vedere al realităţii istorice, teoria originii greceşti a romanilor este unul din factorii care contribuie la cimentarea unităţii greco-latine, unitate care îşi mai face simţite şi în ziua de azi efectele.

---

[45] Textul apare în forma în care îl citãm în ms. W. În 5, 318 E formularea este identică, cu excepţia cuvîntului Ἑλληνικῆς, care lipseşte; oricum, Plutarch se referă la adoptarea retoricii greceşti de către romani.

[46] Pentru amănunte, cf. Gaston Boissier, *La fin du paganisme. Etudes sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, Paris, f.a., cap. *L'instruction publique dans l'empire romain*, p. 145—197.

[47] Cf. şi André Boulanger, *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ére*, Paris, 1923, p. 357.

NOTE CU PRIVIRE LA CARACTERUL EUROPEAN AL LITERATURII ROMÂNE VECHI

MIHAI MORARU

Analiza caracterului istoric al noțiunii de *Europa* este necesară și posibilă tocmai datorită uneia dintre caracteristicile principale inculcate științei de spiritul european — istoricitatea noțiunilor. Două sînt trăsăturile care ar putea fi considerate permanente în istoricul raporturilor dintre conceptul și ideea de *Europa: caracterul expansiv* pe care îl au atît conceptul cît și ideea și *funcția exhortativă* a ideii în cadrul procesului de expansiune. Această din urmă trăsătură este evidențiată și de faptul că, în încercările contemporane de analiză a noțiunii, apar unele determinante menite să sublinieze funcția activistă a ideii (în sintagme de tipul: *idee-forță*, *idee motrice* [1]). Poate mai puțin tranșant afirmată decît în perioada interbelică sau în cea contemporană, această funcție a avut în permanență și un rol modelator față de concept. Dată fiind labilitatea limitelor geografice ale „pseudo-continentului" european și, mai ales, dacă se poate spune astfel, cea a „limitelor cunoașterii acestor limite", s-a afirmat chiar că apartenența la Europa ar fi mai mult o opțiune decît o stare de fapt. Formulările derivate din perspectiva actuală asupra conceptului acordă o importanță deosebită expansiunii spre nord și est a limitelor geografice și politice ale acestuia [2], accentuînd asupra importanței pe care, din punct de vedere politic, o prezintă pentru definirea conceptului secolul Luminilor și apoi romantismul, precum și asupra momentului de cezură dintre l'Ancient Régime și era naționalităților.

Pentru a oferi o mai dreaptă situare examinării caracterului european al literaturii române din secolele XV—XVIII este necesară însă reliefarea cîtorva elemente care au un statut diferit de cel actual în definirea conceptului de Europa așa cum se prezenta el pînă spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Este vorba în primul rînd de centrul ariei politice și culturale a conceptului. Se observă astfel că lărgirea ariei cuprinse sub numele de Europa, de la denumirea regiunii continentale din nordul Egeii (în opoziție cu Peloponezul și insulele) pînă la cuprinderea sub această

---

[1] V. prefața lui G. P. Orselo (p. 13) și nota introductivă a lui Dino Pasini (p. 26) la ed. a II-a a lucrării lui Carlo Curcio, *Europa. Storia di un'idea*, Torino, 1978, precum și considerațiile lui Curcio (p. 41—42) asupra rolului ideii de Europa.

[2] Istoria geografiei menționează că în sec. al XV-lea contururile nordice ale continentului nu sînt cunoscute încă sau că în secolul următor Donul mai era considerat graniță între Sarmația europeană și cea asiatică (limită menținută în cartografii pînă în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea).

Rev. ist. teorie lit., *tom 31*, *nr. 1*, *p. 57—61*, *București*, *1982*.

denumire a întregii coaste nordice a Mediteranei, spre vest pînă la Gibraltar și spre est pînă la coasta nordică a Mării Negre, se face în jurul unui centru de gravitație sudic care riscă să devină excentric în geometria acestui spațiu. Rolul său de centru se menține însă datorită faptului că el asigură filtrarea și modelarea influenței asiatice. Chiar dacă nu acceptăm una dintre explicațiile etimologice curente (Europa—Apus; Asia—Răsărit), nu putem totuși să nu observăm că zona contactului cu Asia este și zona de definire, opozitivă, a spiritului european. De altminteri această zonă de contact este cea în care apare prima dată și toposul literar al confruntării dintre Europa și Asia [3]. Urmărirea diacronică a acestui topos arată că, începînd de la primele atestări și pînă la cele mai recente reluări ale acestuia, unitatea spirituală europeană s-a afirmat în special în perioadele cînd amenințarea exterioară era mai puternică. Ceea ce încearcă să apere în atari situații purtătorii de cuvînt ai spiritului european este numai în aparență unitatea europeană, în fond dreptul la diversitate oferit de aceasta. Pătrunse în Europa în mai multe rînduri, ideile de *imperiu*, *monarhie*, *monoteism* sînt treptat dizolvate de spiritul european. (v. de ex.: Roma ca urmașă a Troiei și elenizarea imperiului roman; monoteismul și apoi accentuarea asupra ipostazierilor divinității, democratismul implicat în cultul sfinților, laicizarea gîndirii prin mișcarea umanistă, analiza științifică a fenomenului religios derivată din polemica religioasă etc.).

Considerînd precumpănitoare în definirea spiritului european confruntarea desfășurată în zona contactului direct al acestuia cu influențele asiatice, nu ne vom ocupa aici de numeroasele cîștiguri pe care expresia literară le are de pe urma contactului cu spiritualitatea Asiei, ci doar de felul în care acest contact determină conștientizarea trăsăturilor pertinente ale europenismului. În teritoriul de contact capătă acuitate observarea și compararea sistemelor politice și a credințelor, ceea ce constituie nu numai o primă treaptă a analizei critice, ci și una spre legitimarea diversității. În acest sens, de la Herodot, cu numeroasele sale observații asupra credințelor și obiceiurilor egiptene și pînă la Cantemir din *Sistemul religiei muhammedane* găsim o serie de trăsături pe care am fi poate tentați să le punem numai în seama unor influențe, directe sau mediate [4], dacă ele nu s-ar diferența de cele ale operelor unor alți autori prin faptul că sînt mărturii ale unui contact nemijlocit cu tipul de credințe descris. Importanța conștientizării europenismului în teritoriile de contact și mai ales importanța fac-

[3] Gh. Ceaușescu, *Un topos al literaturii antice: veșnicul război dintre Europa și Asia*, în RITL, t. 30 (1981), nr. 4, p. 501—508.

[4] Între cei doi autori există desigur o diferență de atitudine, dar în ambele cazuri este comună tendința polemică: la Herodot polemica este subiacentă, manifestîndu-se în felul în care el selectează, prezintă și interpretează, dintre credințele egiptene, pe cele care pot servi afirmării trăsăturilor spiritului elin; la Cantemir polemica este manifestă, determinată de însuși mobilul scrierii, dacă admitem opinia eruditului editor al lucrării lui Cantemir, Virgil Cândea, că mobilul nu ar fi constituit numai de cererea lui Petru cel Mare, ci și de dorința autorului însuși de a oferi o analiză științifică, din perspectiva spiritului european, unui sistem contravenient acestuia (v. Virgil Cândea, studiu introductiv la *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, București, 1977, p. XII—XIII). Pentru raporturile lui Cantemir cu opera lui Herodot v. și nota 1139 a lui V. Cândea în *ed. cit.* și compară de asemenea descrierea Labirintului egiptean din *Istoriile* lui Herodot cu descrierea cetății Epithimiei din *Istoria ieroglifică* a lui Cantemir (ed. P. P. Panaitescu, I. Verdeș, București, 1965, vol. I, p. 161—171).

torului cultural în cadrul acestui proces reiese mai pregnant dacă privim formele politice care au mijlocit sau impus acest contact. Cronologic, formele politice care înglobau teritorii euro-asiatice în estul Mediteranei deţin, din secolele VI—V î.e.n., cînd se cristalizează într-o primă formă conceptul de Europa şi pînă în secolul al XIX-lea, o indubitabilă preponderenţă, ceea ce a şi făcut necesară şi îndreptăţită folosirea, pentru studierea ideilor şi a formelor politice şi culturale, a conceptului de tradiţie mediteraneană [5]. Secolul al XV-lea marchează însă pentru acest concept, prin importantele modificări survenite atît la confinele sale de est, cît şi la cele de vest, o revoluţie cu repercusiuni importante şi pentru spaţiul românesc. În lunga istorie a formelor politice euro-asiatice din estul Mediteranei perioada dintre secolele XV—XVIII se caracterizează prin cîteva mutaţii de o deosebită importanţă. Cele două descoperiri epocale (tiparul şi drumul spre Lumea Nouă) survenite puţin timp după căderea Constantinopolului sînt considerate cruciale şi pentru istoria unităţii culturale europene. Faptul că, faţă de imperiul roman sau de cel bizantin ca forme politice care cuprindeau teritorii europene şi asiatice, imperiul otoman se diferenţiază prin aceea că în cadrul lui rolul conducător revine elementului asiatic a fost absolutizat şi considerat, împreună cu marea schismă din 1054, drept un moment determinant în restrîngerea conceptului de *Europa* la cel de *Occident*. În fapt, el nu putea modifica fundamental structurile spiritului european din estul Mediteranei, ci a provocat numai o sciziune temporară, mai degrabă o disparitate între condiţiile în care continua să se desfăşoare procesul de modelare a influenţei asiatice în tiparele spiritului european din ariile importante situate : *în cadrul imperiului otoman* (atît în straturile populare, cît şi în ierarhia ortodoxă), *în diaspora şi în teoriile de graniţă* care veneau în contact cu imperiul otoman, *în occident* (în cercurile umaniste şi reformate).

Dacă acceptăm generalizările propuse de D. J. Geanakoplos [6] cu privire la raporturile dintre Bizanţ şi cultura occidentală (sec. IV—XI : dominaţia culturii bizantine asupra celei occidentale; sec. XI—XIII : contacte, în perioada cruciadelor, între cele două culturi, simbioză, confruntare; sec. XIII—XV : perioada de stagnare a dezvoltării organice a culturii bizantine, confruntare deschisă cu cultura occidentală, schimb de valori; XV—XVI : continuarea activităţii culturale în diaspora) şi încercăm să situăm cultura românească din secolele XV—XVIII în cadrul acestor relaţii, vom observa că activitatea culturală românească se dezvoltă similar şi concordant, ca tendinţe generale, cu activitatea culturală a diasporei, dar că este mai puţin marcată de tendinţa, regentă în cadrul diasporei (mai ales în cea răsăriteană, din sec. XV pînă în sec. XIX), de recucerire, de restabilire a tradiţiei imperiale bizantine şi mai apropiată de tendinţele umaniste din diaspora occidentală de continuare şi de revivificare a acelor laturi ale tradiţiei culturale bizantine care conservau patrimoniul

---

[5] V. prezentarea lucrărilor colocviului *La tradition méditeranéenne en littérature* (Zagreb, 1973) făcută de Nicolae-Şerban Tanaşoca în „Cahiers roumains d'études littéraires", nr. 1/1976, p. 146—147.

[6] D. J. Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330—1600)*, Yale University Press, 1976, apud Alexandru Duţu, *Modele, imagini, priveliști. Incursiuni în cultura europeană modernă*, Cluj-Napoca, 1979, p. 258.

cultural antic (v. de pildă filosofii antici şi scriitorii bizantini antologaţi în *Floarea Darurilor* care pătrunde prin ediţii greceşti şi în ţările române; difuzarea neoaristotelismului; cunoştinţele de istorie şi mitologie antică, pătrunse, prin intermediul cronografelor de tradiţie bizantină tipărite la Veneţia, în ţările române etc.). Această situare a culturii româneşti, explicabilă ca tendinţă generală prin conştiinţa apartenenţei la tradiţia culturală europeană anterioară secolului al XV-lea, se vădeşte a fi, dacă analizăm în parte componentele şi destinul operelor literaturii române vechi, formaţia şi activitatea personalităţilor culturale, fenomenele şi tendinţele din politica culturală, determinată de un complex de factori cu pondere diferită cronologic.

Între cele două momente importante care ilustrează participarea românească la cultura europeană din sec. XV—XVIII, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* şi opera lui Dimitrie Cantemir, cultura românească îşi defineşte nu numai fizionomia specifică în cultura europeană, ci şi mijloacele de expresie artistică în limbă naţională. În acest proces specificitatea ei se defineşte continuu prin trăsături pertinente, accentul căzînd asupra aceleia dintre ele care o putea individualiza într-un anumit context istorico-politic. În toate momentele căutării identităţii sale, literatura română face apel la una sau alta dintre formele de manifestare universalistă ale umanismului european.

În cadrul curentului umanist, universalist prin tendinţele şi prin expresia sa, opoziţia faţă de naţional, ca şi relevarea contribuţiei naţionale sînt, teoretic, inoperante, avînd valabilitate numai pentru raportarea umanismului la fazele ulterioare ale uneia sau alteia dintre literaturile naţionale. Studiul valorilor artistice din scrierile reprezentanţilor curentului umanist este, tot din această perspectivă, irelevant pentru istoriile literaturilor naţionale, deoarece scrierile umaniste folosesc ca mijloc de expresie o limbă de cultură, „moartă" (de unde teza disjungerii culturilor „naţionale", a opoziţiei dintre aulic şi popular etc). Dincolo de măsura apartenenţei la un spaţiu cultural, manifestările umaniste sînt însă acelea care oferă premisele înţelegerii specificităţii literaturilor naţionale, mai mult decît atît, ele sînt cele care oferă argumentele necesare cîştigării identităţii culturilor naţionale. Principala caracteristică a mişcărilor europene de tip umanist constă în circulaţia şi propagarea mai lesnicioasă a valorilor şi modelelor culturale; contribuţia unui popor în cadrele acestui circuit de valori constă în afirmarea unor idei şi concepte specifice, dar şi în lărgirea patrimoniului spiritual al ariei respective prin receptarea, crearea sau propagarea unor valori necunoscute pînă atunci în acel spaţiu cultural. În modul cel mai general, se poate spune că studiul mişcării umaniste la un popor este studiul efortului de cunoaştere pe care îl întreprinde acesta pentru a se apropia de umanitate. Apariţia, odată cu curentul umanist occidental, a unor tendinţe ca: preţuirea culturii antice, enciclopedismul, critica filologică ş.a. îşi are corespondenţe, în varii proporţii şi în momente cronologic diferite, şi în componenţa mişcărilor culturale din alte arii. Dintre acestea, cîteva momente ale culturii de tip umanist în spaţiul ortodox nu vor rămîne fără consecinţe pentru configurarea umanismului românesc.

O primă etapă, care premerge manifestărilor umaniste de tip occidental de la noi, este situabilă la sfîrşitul sec. al XV-lea şi în prima jumă-

tate a sec. al XVI-lea. Ea se concretizează în receptarea masivă a culturii bizantine și sud-slave, în crearea unor opere literare în spiritul tradiției bizantine, în cultivarea unor genuri și specii literare din aceeași tradiție, în propagarea culturii sud-slave la slavii de răsărit. Analiza operelor și a faptelor de cultură din această perioadă (*Învățăturile lui Neagoe Basarab*, *Cronica lui Ștefan cel Mare*, încadrarea istoriei românești în istoria universală, sprijinirea tiparului slavon, alcătuirea unor redacții, caracterizate prin acuratețea textului, prin caligrafiere și ornamentică, pentru o serie de scrieri de tradiție bizantină), analiză datorată unor reputați slaviști români precum I. Bogdan, E. Turdeanu, I. C. Chițimia, Gh. Mihăilă, Dan Zamfirescu, a relevat dimensiunile contribuției românești din această perioadă, iar, mai recent, studiul lui Dan Zamfirescu prilejuit de apariția versiunii românești a lucrării lui D. S. Lihaciov *Prerenașterea rusă* [7] a accentuat asupra specificului acestei contribuții, precum și asupra notelor umaniste și renascentiste ale acestei mișcări culturale. Dintre trăsăturile acestei perioade care vor contribui la dezvoltarea umanismului românesc din veacul următor notăm, în afară de receptarea culturii antice prin intermediul celei bizantino-slave, apariția și dezvoltarea istoriografiei, preocupările filologice și cele lexicografice, receptarea unor cunoștințe enciclopedice, a unui inventar de locuri comune și de modele retorice.

Cum se știe, veacul al XVI-lea este pentru cultura română și veacul care marchează impunerea limbii române ca limbă de cultură. Determinările interne și externe ale acestui fenomen sînt multiple, iar cercetarea lor arată că acest proces datorează, în mod paradoxal, multe dintre impulsurile sale curentului umanist, în special datorită impunerii, prin intermediul operelor umaniștilor, a conștiinței originii latine a limbii române.

Deschiderea spre universalitate se manifestă în literatura română veche într-un mod specific, adecvat cadrului istoric și politic, căci, așa cum arată Virgil Cândea [8], „în toată epoca de creație culturală asumată de români, linia fundamentală de conduită, cu grave implicații politice, trebuia să fie fidelitatea față de singura formă de europenism acceptată de Poartă în cuprinsul Imperiului Otoman.: tradiția bizantină". Vocația creatoare românească găsea totuși în acest cadru cultural nu numai posibilitatea temporară de a se manifesta ca literatură europeană, ci și pe aceea de a-și pregăti afirmarea plenară din veacurile următoare.

---

[7] București, Meridiane, 1975, p. 15–20; reluare în volum, v. Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, 1981, p. 290–298.

[8] Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă*, Dacia, 1979, p. 13.

TROIS LECTURES ACTUELLES DES LUMIÈRES

PAUL CORNEA

Il y a deux lectures traditionnelles des Lumières : la lecture de l'uniformité ou de l'équivalence et la lecture de la diversité ou de la différence — également valides, bien que nos goûts, nos objectifs de recherche et peut-être nos compétences nous poussent à préférer soit l'une soit l'autre.

La première correspond à l'essor du comparatisme d'entre les deux guerres dans la version europo-centrique et historiciste de l'école française et, en même temps, à une certaine histoire des idées, d'inspiration allemande, pénétrée de vues humanistes et d'une visée philosophique. Aujourd'hui ses tenants s'évertuent de la remettre au jour en l'adaptant plus ou moins habilement aux nouvelles exigences des sciences humaines. Cependant, pour bien saisir son programme et ses limites, rien ne serait plus instructif que de l'étudier telle qu'elle se dessine originairement dans deux œuvres fameuses, et à juste titre : *Die Philosophie der Aufklärung* d'Ernest Cassierer (1932) et *La pensée européenne au XVIII^e siècle* de Paul Hazard (1945).

Plus abstrait et plus austère, Cassirer se situe délibérément dans l'univers du logos, à distance du vivant et du charnel, dans le ciel pur des concepts. Recourant, comme tous les néokantiens, au critère formel, il rassemble les penseurs selon la « structure catégoriale » et non pas selon le « contenu » de leur discours. Plutôt que de se subordonner à une doctrine, les Lumières articuleraient ainsi une manière de pensée. Elles ne consisteraient pas dans « l'ensemble de ce qu'a été pensé et enseigné par les grands maîtres, par Voltaire et Montesquieu, Hume ou Condillac, D'Alembert ou Diderot, Wolff ou Lambert ». La philosophie de l'Aufklärung « ne se dégage pas de la somme et de la succession chronologique de ces opinions car, d'une manière générale, elle ne réside pas dans une doxologie mais dans l'art et la manière de conduire les débats d'idées ». Ce qui ne veut pas dire qu'au XVIII^e siècle nous rencontrons « une mixture électique de thèmes intellectuels disparates mais au contraire une synthèse cohérente', dominée par un petit nombre de grandes idées fondamentales » [1].

On voit bien les deux caractéristiques de Cassirer : il efface la portée des oppositions et entreprend d'associer ce qui semble hétérogène et conflictuel ; il « raconte » le développement de l'idéologie du XVIII^e

[1] Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, tr. Pierre Quillet, Fayard, 1966, pp. 35.

Rev. ist. teorie lit., tom. 31 nr. 1, p. 63—70, Bucureşti, 1982.

siècle comme s'il s'agissait d'un épos, ayant sa propre raison d'être, à l'abri de toute ingérence de l'histoire. Un tableau harmonieux où tout est relié et évolue par ses propres nécessités intérieures est ainsi brossé devant nous : « De la logique des idées claires et distinctes, la marche de la pensée mène à la logique de l'origine et de l'individuel, de la simple géométrie à la dynamique et à la philosophie dynamique de la nature, du mécanisme à l'organicisme, du principe d'identité au principe d'infinité, de continuité et d'harmonie » [2].

Chez Paul Hazard le paysage este bien différent : l'histoire des idées se pare de toutes les séductions du concret et de toutes les grâces de l'écriture. Ici les idées s'incarnent, on les perçoit dans leurs modulations particulières, on surprend leurs connotations plus ou moins personnelles. Leurs portes-paroles, les individus Voltaire, Diderot, Leibniz, etc. deviennent les héros du livre, ce qui nous vaut une brillante galérie de portraits. En revanche, la généralisation demeure prudente, parfois excessivement timide. Voulant éviter les pièges de la spéculation, Hazard se met à l'écoute des faits, laissant à d'autres « le soin d'établir des rapports et de tirer des conclusions »[3]. Même la notion-clé de « lumières » reste ambiguë. Pour l'éclairer, il reprend la thèse de Kant (*Was ist Aufklärung*, 1784), en observant qu'elle présente l'Aufklärung « comme elle voulait être vue sous sa forme la plus haute et dans l'idéal » et se contente de rappeler quelques faits qui « en ce qui concerne l'histoire des idées ont contribué à établir son règne : l'influence de Bayle, le triomphe de Locke » [4].

A la différence de Cassirer, « la marche de la pensée » ne paraît plus ici un facteur autonome : l'aventure intellectuelle se poursuit à l'arrière-plan d'une histoire politique et sociale qu'on ne voit pas, certes, mais dont on sent l'impacte et les contraintes. Mais Hazard ne se préoccupe jamais du non-dit de l'idéologie ou de ce qu'elle exprime par transposition (visions du monde, revendications politique d'un groupe etc.). Il se mure dans l'explicite du discours, en lui dégageant les significations et en lui mettant en valeur le côté anecdotique, au ras du texte. Ce qui lui importe ce sont deux choses : d'abord, trouver les « sources » (comment les idées enfantent les idées) et les « influences » (comment les idées se transmettent d'une œuvre à l'autre, d'un auteur à l'autre, d'un pays à l'autre). Ensuite, il va mettre en scène les matériaux, organiser le texte selon les principes d'une rhétorique discursive à la fois claire, géométrique et agréable. De ce dernier point de vue, *La pensée européenne au XVIII^e siècle* est une œuvre qui plie l'histoire à la belle ordonnance d'un classicisme mythique ; elle se divise en trois parties, comme les trois étapes d'une vie : la jeunesse enthousiaste et impavide, la maturité rayonnante et épanouie, la vieillesse fatiguée et déclinante. Le premier acte (« le procès du christianisme») raconte la clameur critique qui monte de tous côtés à l'aube du XVIII^e siècle ; le deuxième acte (« la cité des hommes ») c'est la reconstruction d'un nouvel ordre, fondé sur la raison, instituant un droit qui n'a plus rien à voir avec le droit divin, une morale indépendante de toute théolo-

[2] *Ibidem*, pp. 68.

[3] Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*, Fayard, 1963, pp. 7.

[4] *Ibidem*, pp. 42.

gie, une politique qui transforme les sujets en citoyens ; enfin, le troisième acte (« Désagrégation ») montre « comment s'est opéré l'un des passages qui font de l'histoire des idées un perpétuel changement ; comment une doctrine s'est dissoute, non par l'intervention d'ennemis extérieurs, mais de l'intérieur même »[5] (notamment à cause des antinomies contenues dans l'idée de nature, du rejet de l'homme du sentiment et de l'expansion de plusieurs déismes divergentes).

Il n'est pas difficile à comprendre en quoi Hazard rejoint Cassirer. Autant que son prédécesseur allemand et en dépit de son sens du concret, il se situe également au ciel des idées, au-dessus de toute contingence matérielle immédiate, dans un monde où tout se fait et se défait selon une mécanique purement intérieure. Les Lumières sont perçues principalement en tant que philosophie et seulement accessoirement en tant que fait de civilisation ; leur diffusion est expliquée par contagion intellectuelle ; malgré de nombreuses incohérences ou contradictions elles constituent un système fondamentalement homogène, sans ruptures et antagonismes inconciliables, qui résume quelques décennies de la vie culturelle européenne. Pour édifier sa synthèse, toute en rondeurs et symétries, Hazard, de même que Cassirer, s'appuie sur un « corpus » de penseurs et d'œuvres représentatives, strictement limité aux grandes nations qui ont mené le jeu au XVIII[e] siècle : l'Angleterre, la France, l'Allemagne, l'Italie, les autres pays de l'Ouest étant seulement à titre d'exception, tandis que l'Est et le Sud-Est demeurent complètement gommés. Ce « corpus » suppose aussi une restriction identique de famille spirituelle : les deux maîtres ont en vue (et Hazard, pour sa part l'avoue sans ambages) seulement les esprits clairs, les raisonneurs et les raissonnables, ceux qui croient dans la régularité des phénomènes du monde extérieur, se fient à l'immanence et ou bon sens, laissant de côté la famille « des cœurs troubles, des volontés incertaines, des âmes nostalgiques ».

Cette vision des Lumières qui a joui longtemps d'une autorité incontestable et d'ailleurs peu contestée nourrit encore beaucoup de recherches et surtout pèse sur l'enseignement. Cependant, depuis quelques temps une autre lecture gagne du terrain ; elle repose sur la différence, non plus sur l'équivalence. Au lieu de privilégier la soi-disante homogénéité des « Lumières », accentuant les traits communs qui rassemblent les philosophes autour des deux grandes polarités idéologiques du siècle : le rationalisme et l'empirisme, elle met en vedette les particularités, les dissemblances, les éléments spécififiques. Pour mesurer le changement produit il suffit de jeter un regard sur le numéro 10 de la prestigieuse publication « Dix-huitième siècle », dédié à la question : « Qu'est-ce que les Lumières ? » Dans une brève présentation, Yvon Belaval nous renseigne que le souhait de la rédaction ait été « l'analyse différentielle » du XVIII[e] siècle. Tout en admettant que l'enquête reste incomplète, réduite à l'état de simple « échantillon », elle ne prouverait pas moins, selon lui, que « les mots Enlightenment, Verlichting, Lumières, Aufklärung, Illuminismo, Prosvestchenie, Illustración, etc. ne sont pas traduisibles l'un par l'autre » ; dans le même sens qu'« l'abstraction est dangeureuse : quand elle ne crée pas des entités d'une seule pièce—Orthodoxie, Piétisme, Aufklärung, Europe, etc.—

[5] *Ibidem*, pp. 275.

elle reste insensible aux évolutions sémantiques, elle efface les différences ». La conclusion de Beleval este que les résultats obtenus « rendent souhaitable un renouvellement de l'étude du 18e siècle trop souvent vouée aux grands noms et aux grandes généralités » [6].

Un effort pareil d'ouvrir une perspective sur les Lumières plus adaptée au réel historique caractérise le rapport présenté par Roland Mortier au deuxième Colloque de Matrafüred (1972) : « Victimes d'une définition restrictive et trop abstraite — écrit Mortier — les Lumières n'ont peut-être pas été assez étudiées dans leur spécificité nationale et dans leur diversité intérieure » [7]. Après un bref périple, abondemment documenté, Mortier dresse ce constat très significatif : « Au total, l'Europe des Lumières offre le spectacle d'une extraordinaire diversité, où les opposition intellectuelles et les décalages historiques créent une mosaïque prodigieusement complexe. Libéraux, révolutionnaires, adeptes du despotisme éclairé voisinent étrangement, de même qu'athées, déistes et croyants. La variété des Lumières est précisément un de leurs caractère typiques : elles n'ont ni dogme ni credo, mais certain nombre d'idéaux assez souples pour s'adapter à des mentalités très diverses » [8]. Combien loin est cette image en mosaïque de l'harmonieux panorama forgé jadis par Cassirer et Hazard ! Et encore n'oublions pas que Mortier, par scrupule de savant consciencieux, s'occupe seulement de l'Ouest. Quelle en aurait été la bigarrure et la disparité du tableau s'il avait intégré à son étude aussi l'Est et le Sud-Est européen !

Naturellement, l'audience accrue, très forte aujourd'hui, de cette lecture de la « différence », est redevable à plusieurs facteurs. Il s'agit avant tout d'un élargissement considérable de l'horizon des connaissances. Parallèllement à la faillite de l'europocentrisme et aux énormes progrès de l'érudition, de nouveaux « Lumières » ont surgi des ténèbres : à l'Est, au Nord, dans les autres continents ; pour les appréhender et les décrire convenablement, les concepts tels que : nature, bonheur, sensibilité, lumière, etc. doivent être nuancés et apprivoisés. Regardé de près, le XVIIIe siècle s'avère d'une diversité redoutable et insoupçonné. D'abord, une diversité intérieure à l'espace mental ouest-européen : à côté de la raison on trouve partout le sentiment, à côté de l'intelligibilité claire et distincte — « l'inquiétude des profondeurs » (Beleval) ou « le retour du refoulé » (Gusdorf). Ensuite, une diversité à l'échelle du continent, entre les pays en essor économique et culturel de l'Ouest et les pays retardés du point de vue économique et ne jouissant pas d'indépendance politique de l'Est, entre les « Lumières » au sens de Cassirer et Hazard et ce que l'on appelle, faute de mieux, les « luminismes » — mouvements culturels mis au service de l'émancipation nationale dans lesquels les « philosophes » deviennent des « Aufklärer » ou des « buditeli », des enseignants et des éveilleurs du peuple ayant à résoudre en première urgence la tâche de rédiger des grammaires, des dictionnaires et des Histoires de leur nationalités.

---

[6] Yvon Belaval, *Qu'est-ce que les Lumières? Présentation*, dans « Dix-huitième siècle », n° 10 (1978), pp. 11—12.

[7] Roland Mortier, *Unité et diversité des Lumières en Europe occidentale*, dans *Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*. Budapest, 1975, pp. 147.

[8] *Ibidem*, pp. 157.

Un autre facteur qui favorise cette brusque resurgence de la « diversité » est sans doute la nouvelle option épistémologique des sciences humaines qui revalorise la notion de « discontinuité ». Aux yeux de beaucoup elle n'est plus « ce stigmate de l'éparpillement temporal que l'historien avait à charge de supprimer de l'histoire », elle cesse de jouer « le rôle d'une fatalité extérieure qu'il faut réduire, mais d'un concept opératoire qu'on utilise » [9]. Au lieu de postuler une douteuse unité de l'hétérogène, au lieu de « contemporanéiser » tous les composants du présent à la manière hégelienne, on s'efforce d'établir des limites de validité, de périodisations adéquates aux différentes séries, aux divers ordres de phénomènes. La nouvelle science historique semble renoncer aux visions globales, si appréciées par l'ancienne philosophie de l'histoire, à la poursuite d'un principe spirituel co-extensif à toutes les manifestations d'une époque. Elle suspecte l'histoire des idées d'un nominalisme trompeur : semblable au prestidigitateur qui sort du chapeau ce qu'il a mis dedans, mais plus naïf et certainement plus vaniteux, l'historien des idées retrouve partout ses propres concepts sans s'apercevoir qu'il les a glissés lui-même par l'hypothèse de travail choisie.

En rendant compte des particularités locales et des spécificités, la lecture différentielle des Lumières a le grand mérite de nous mettre au pas de l'histoire, en nous faisant saisir le foissonnement du concret, l'individuel et l'irrécupérable qu'on sacrifie à l'abstraction d'un regard synthétique et réducteur. Cependant, la tendance d'insister sur ce qui est particulier, exceptionnel, non relié à la loi commune n'est pas exempte de conséquences fâcheuses. La plus grave est que tout en braquant l'objectif sur le détail et l'événementiel on risque d'arriver à un relativisme incommode, ouvrant sur un subjectivisme sans frein. Pour donner un seul exemple : tout en voulant combattre les positivistes qui s'imaginent que l'objet « lumières » est de signification univoque et de perception cohérente pour tous ceux qui l'approchent, Norman Hampson défend dans son très spirituel livre sur l'*Enlightenment* l'idée que « d'une certaine manière, les Lumières étaient ce que l'on pense qu'elles étaient ». En d'autres termes, Hampson soutient que « les Lumières n'existent que dans la mesure où il paraît intéressant d'isoler certaines croyances et certaines façons de penser et de se comporter et de les considérer comme spécialement caractéristique d'une époque particulière ». Mais s'il est vrai que le chercheur doit imposer « une marque personnelle à la riche anarchie des faits », il n'est pas vrai, en revanche, que « les attitudes que l'on choisit comme étant typiques des Lumières font donc partie d'un choix libre, subjectif » [10]. Si tel était le cas, alors le concept, « lumières » n'aurait plus de sens, tout débat autour du XVIII[e] siècle deviendrait futile, l'analyse comparée serait impossible. Bien entendu, la dénomination des différents traits des Lumières (ou d'un autre courant) bénéficie d'une certaine liberté de choix mais très restreinte puisqu'il s'agit de traduire conceptuellement un « substrat commun » qui s'impose à tous les observateurs de bon sens. Le « mot » correspond à une « réalité », dure et têtue comme toutes les réalités, d'où

[9] Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 17.

[10] Norman Hampson, *Le siècle des lumières*, tr. Françoise Werner et Michel Janin, Seuil, 1972, p. 4—5.

la contrainte de la « nommer » par approximations successives, en tournant perpétuellement autour d'une sorte de noyau sémantique invisible. Donc, d'une part, les Lumières ne représentent pas une phantasme du chercheur, lui empruntant son vissage, et d'autre part, l'affirmation de leur diversité ne veut pas dire que leurs différentes variantes ne soient liées entre elles par une certaine similitude essentielle.

Ces dernières considérations m'amènent au dernier point de ce bref exposé : ce qu'il manque aux deux types de lecture dont je viens de parler c'est une définition des « lumières ». La lecture de l'équivalence suppose l'idée du « centre unique » de plus en plus difficile à défendre à mesure que les progrès de l'érudition nous font voir l'incompatibilité du « modèle » occidental avec ceux de l'Est ou du Sud-est européen. A son tour, la lecture de la diversité tend à donner au concept « lumières » une extension « sans rivages », problématisant ainsi toute entreprise de généralisation. D'une part ou de l'autre une définition semble indispensable et, pour vrai dire, tout chercheur possède la sienne mais sans en être toujours pleinement conscient ou, de toute façon, sans se donner la peine de l'expliciter. Je ne pense pas, bien sûr, à une énonciation de type « sciences exactes », sorte de « passe-partout » qui accorde tout le monde, mais à une formule de type « working definition » qui se propose de circonscrire le plus petit dénominateur commun, les attributs jugés essentiels à l'objet « lumières ». Pour aboutir, il y a plusieurs chemins à suivre ; je tâcherai, quant à moi, d'éclairer le problème en sociologue de la culture et historien des mentalités. Je le ferrai, içi, certes, en raccourçi, suggérant seulement les grandes lignes d'une étude à faire et en m'excusant d'avance de la façon schématique de mon propos.

Je partirai d'une double constatation. Tout chercheur qui parle de « Lumières » se réfère implicitement à un « champ sémantique » désignant globalement « une manière d'être au monde » caractérisé par certains traits, tels que : rationalisme, individualisme, contrat, tolérance, loi naturelle, apologie de l'instruction, etc. Bien sûr, il se peut qu'un de ces traits soit absent ou que d'autres paraissent, que chaque structuration particulière du concept amène une distribution différente d'accents et une hiérarchisation spécifique des composants. De même, tout spécialiste relie le terme « Lumière » à un contexte socio-historique déterminé, en occurence à l'époque de transition du féodalisme vers le capitalisme, plus exactement — car cette transition se prolonge quelques siècles — à la phase finale de la transition où la crise de l'ancien régime acquiert une dimension spectaculaire sinon explosive.

Il y a donc deux fondements d'une définition : le « champ sémantique » et la « fonction historique ». Si nous allons associer les deux perspectives (structuraliste et fonctionnaliste) nous demandant donc non seulement quels sont les traits des « Lumières » révélés par une analyse de contenu, mais aussi quel « rôle » historique ont-elles rempli, alors, à mon avis, une conclusion s'impose : c'est que, malgré les aristocrates ou les représentants du haut clergé qui les ont souvent incarnées, les « Lumières » traduisent sur le plan intellectuel les intérêts de la bourgeoisie et (ce qu'on perd souvent de vue) de la bureaucratie de l'Etat centralisateur et des professions libres. Dans leurs diverses hypostases, comme Aufklärung, Enlightenment, Prosvetchenie, etc. les Lumières se sont élevées contre

le système féodal avec tout son cortège de barrières, dépendances et injustices. De l'Angleterre jusqu'aux Balkans, elles ont revêtu une attitude critique envers l'ancien régime, héritier de la pensée théocratique et nobiliaire, fondée sur la hiérarchie, les privilèges, l'économie autarchique, l'oppression des paysans. Se proposant la réforme de l'État et des institutions et une œuvre éducative de longue haleine, elles ont voulu créer une société libre, laïque, permissive, de citoyens égaux devant la loi, adaptée à l'économie de marché et à l'essor technologique. Deux conséquences de grande portée en découlent. Premièrement : si les Lumières représentent « une manière d'être au monde » (ou une idéologie) qui, en dernière instance, contribue à accélérer la transformation capitaliste et bourgeoise de la société, alors on doit les rencontrer à tous les carrefours de l'Europe du dix-huitième siècle, partout où s'aggravent les contradictions politiques, sociales et économiques de l'ancien régime. Deuxièmement : si chaque situation historique pousse à l'élaboration d'un « projet », plus ou moins articulé, qui rend compte de ses vœux et les justifie, il faut admettre que l'émergence d'une nouvelle thématique culturelle n'est pas seulement l'œuvre de l'imitation (le transfert des modèles), mais aussi de l'invention, d'un effort non-médiatisé, parfois naïf, accompli avec les moyens du bord, de faire face aux nouveaux problèmes. Dans ce cas, il n'y a plus de « standard », en raison duquel on distribue les bonnes et les mauvaises notes : chaque type de « Lumières » doit être jugé par rapport à son contexte [11].

Je conclue. Laquelle de ces trois lectures est meilleure ? A mon avis, la réponse dépend de l'objectif poursuivi : est bonne la lecture qui s'accorde à ce que nous souhaitons étudier. Si nous voulons dessiner les grands traits des « Lumières » dans un panorama global et abstrait qui privilégie l'expression la plus élaborée et la plus complexe de leurs idées, il est légitime de se concentrer sur les « philosophes », en reprenant avec les modifications requises (qui essaient d'atténuer les insuffisances théoriques dont j'ai parlé plus haut), les analyses de Hazard et, à sa suite, de toute une longue et brillante descendance (Proust, Ehrard, Dieckmann, Gusdorf, etc.). Si le problème est de mettre en relief la diversité du XVIII[e] siècle, les exceptions et les spécificités locales, alors on va procéder à l'analyse différentielle et comparative, tel que l'ont montrés les excellents Colloques de Matrafüred et, parmi tant d'autre, Henry F. May dans son livres *The Enlightenment in America* (1976) [12]. Et enfin si on veut apprendre non seulement comment les Lumières ont agi mais aussi qu'est-ce qu'elles représentent et quelle en est leur fonction historique, alors il faut les lire en profondeur, en les rapportant au contexte socio-historique dont elles

---

[11] Plus de détails sur le « rôle » et le « champs sémantique » du concept « Lumières » dans ma communication au Congrès sur les Lumières de Pise (août 1979).

[12] Voir les Actes des Colloques de Matrafüred : *Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*, I—1971, II—1975, III—1977. Dans le même sens : *Englightenment and Romanian Society*, edited by Pompiliu Teodor, Cluj-Napoca, 1980, le numero spécial d'« East European Quarterly » dédié aux Lumières dans les pays balkaniques (n° 4, 1975), etc. etc.

ont émergé et qu'elles transposent sur le plan idéologique. Le paradigme de la forêt éclaire bien les choses : si on veut regarder la forêt il faut s'éloigner pour élargir le champ visuel et échapper à la tyrannie du détail, si on veut regarder les arbres il faut se rapprocher, en renonçant à la perspective de l'ensemble, et si on veut savoir qu' est-ce qu'il y a à l'intérieur il faut pénétrer dedans. Certes, le choix entre éloignement, proximité et intériorité n'est pas innocent. Aussi, la troisième lecture me semble non seulement indispensable aux deux autres mais très actuelle aujourd'hui. Et d'autant plus qu'elle est pratiquée de manière implicite même par les empiristes les plus têtus et les agnostiques les plus corriaces ; rendre conscients ses présupposés et les justifier du point de vue théorique n'est pas une des moindres tâches de la recherche dixhuitièmiste de nos jours.

DIN NOU DESPRE PAȘOPTISM

MIHAI ZAMFIR

Apariția literaturii pașoptiste a însemnat, din multe puncte de vedere, încadrarea în Europa : dintr-o cultură provincială, cultura românească a devenit, pe parcursul a cîteva decenii, o cultură europeană, cu toate consecințele la capitolul difuziunii și al renașterii interne. Fără îndoială, astăzi nu ne mai aflăm pe vremea lui N.I. Apostolescu și nici chiar a lui E. Lovinescu și nu mai putem crede că, înainte de 1830, la noi a fost neantul pur ; legăturile cu Occidentul Europei existau, puternice încă din secolul al XVIII-lea ; nici etapa medievală n-a însemnat o izolare a culturii române în raport cu cea europeană : descoperirea legăturilor mai puțin cunoscute a devenit o linie de forță a medievisticii noastre recente (Aceasta pentru a nu mai invoca epoca întunecată a începutului mileniului, unde lucrările unui Răzvan Theodorescu au aruncat lumini inedite, ce au reformulat, pentru noi, conceptul de cultură europeană).

Totuși, situația relațiilor cu cultura occidentală în epoca Evului mediu sau în secolul al XVIII-lea se epuizează mai degrabă la nivelul faptelor concrete decît la cel al conștiinței de sine. Abia odată cu epoca modernă cantitatea începe să poarte semn calitativ iar conștiința integrării capătă forme palpabile. Uneori se transformă în obsesie : lumea începe la 1830, înainte n-a fost „decît întunericul", după expresia lui Heliade. Textele teoretice ale tuturor pașoptiștilor proeminenți, de la Heliade și Kogălniceanu la Alecsandri și Russo sînt pline, toate, de aluzii ce converg spre același adevăr : cultura română ar începe la 1830, literatura română demnă de acest nume ar fi o creație exclusiv pașoptistă.

Această mistică a începutului a avut mai multe rezultate, dintre care unul se cere cu precădere subliniat : literatura pașoptistă și-a legat numele de cel al autorilor europeni tutelari la începutul secolului al XIX-lea. Dintr-un impuls neo-latin subteran, dar și datorită celebrității literaturii franceze la începutul secolului romantic, privirile se îndreaptă, ca spre un spirit tutelar, către literatura franceză, dintre toate celelalte literaturi europene ; iar dintre autorii francezi, romanticii de ultimă oră sau luminiștii ce-și păstrau intact prestigiul (Voltaire) vor da tonul, cel puțin în ceea ce privește literatura Principatelor.

Bibliografia critică referitoare la pașoptism este imensă ; sporită în progresie geometrică în ultimii ani, ea s-a apropiat de epuizarea — cel puțin documentară — a problematicii pașoptiste. În cele ce urmează, ne vom opri asupra a două chestiuni, mai puțin analizate : situația stilistică specială a prozei pașoptiste ; problema „umbrelor" care pun în relief efigia pașoptistă, a laturii neconformiste ce oferă pașoptismului adîncimea necesară.

Rev. ist. teorie lit., tom. 31, nr. 1, p. 71—77, București, 1982.

★

Dependența de un context european — ca fond obligat pentru o melodie originală — a fost mai puțin surprinsă de cercetători. S-a subliniat lamartinismul aproape integral al primului pașoptism poetic muntenesc, prozodia de factură lamartiniană, cu rol decisiv în crearea unei prozodii românești moderne. S-a observat însă mai puțin principiul stilistic ce conferă o anumită unitate *prozei* pașoptiste.

Poate cea mai frapantă trăsătură a acestei proze este caracterul ei *memorialistic*, lipsa invenției pure, a ficțiunii absolute : aflată în chip vizibil la început de drum, proza românească a deceniilor 1830—1860 pune, înainte de toate, faptul trăit. Aceasta nu înseamnă, desigur, că proza de ficțiune este pe de-a-ntregul absentă, dar spiritul propriu și ultim al prozei de care ne ocupăm respinge invenția. Vorbim chiar de o incapacitate a scriitorilor de a construi imaginativ : proporțiile fenomenului întrec cu mult tradiționala subiectivitate romantică, tentată să pună în centrul operei persoana autorului ei. Nu ne vom mira că primele încercări ale lui Heliade Rădulescu sînt amintiri și portrete contemporane *(Dispozițiunile și încercările mele de poezie, Domnul Sarsailă autorul)*, că cele mai interesante compuneri ale lui Kogălniceanu retrăiesc episoade din tinerețea autorului *(Iluzii pierdute)*, că una dintre capodoperele epocii este culegerea de amintiri a lui C. Negruzzi intitulată *Negru pe alb*, sau că cea mai reușită bucată a modestului Alecu Russo poartă semnificativul nume de *Amintiri*. Dacă la aceasta adăugăm întinsa literatură a faptului de călătorie, în care notăm chiar realizări memorabile *(Călătorie în Africa* de V. Alecsandri și *Peregrinul transilvan* de I. Codru-Drăgușanu), ne dăm seama că memorialistica înglobează o bună parte a prozei pașoptiste.

„Primul realism românesc este un realism memorialistic" — spunea Tudor Vianu în *Arta prozatorilr români*; am putea adăuga că, în general, prima noastră proză romantică pașoptistă este de natură memorialistică. Faptul capătă noi dimensiuni dacă privim mai atent proza declarat fictivă, adică nuvela : și aici cele mai reușite examplare atestă incapacitatea funciară a ficțiunii. Se spune, pe bună dreptate, că o mare parte a nuvelisticii românești are la bază nuvela lui C. Negruzzi, *Alexandru Lăpușneanu*. Această compunere de intens dramatism, scrisă cu o deosebită artă a concentrării, selecționează două fragmente impresionante din cronici românești (din cea a lui Grigore Ureche și a lui Miron Costin). Talentul autorului se consumă în mare parte în alegerea fragmentelor, în păstrarea conciziunii originalului, în evitarea comentariilor inutile — pe scurt, într-un decupaj superior inspirat.

La fel procedează și V. Alecsandri, a cărui primă nuvelă, *Buchetiera de la Florența*, este un memorial trucat. Însăși abundența relativă a nuvelelor pe teme istorice, adică a nuvelelor cu material faptic împrumutat cronicilor, atestă aceeași pornire către repovestirea faptului autentic.

Un ultim argument se adaugă celor enumerate pînă acum : din peisajul literar al epocii lipsește aproape cu totul romanul, adică specia înalt-imaginativă, ce își propune din totdeauna să recreeze o lume paralelă celei reale. Primul roman românesc terminat, de o valoare mediocră, apare abia în 1853, iar pînă la 1860 producția românească rămîne extrem de

palidă. Dincolo de lipsa de experiență a prozatorilor, vedem în această absență a romanului și un reflex net al vocației memorialistice.

Selectarea romanticilor francezi, de exemplu, și, în genere, a scriitorilor străini nu se face uniform, deoarece specificul provincial joacă și aici un rol. Limitîndu-ne la proza literară, observăm că, în Muntenia, s-au bucurat de apreciere prozatorii retorici, oratorii reputați, predicatorii mesianici. Astfel, Bălcescu a suferit influența fecundă a marilor istorici ai Restaurației — influență detectabilă nu numai în armătura argumentației ideologice, ci și în stilul utilizat. Anumite pasaje de retorism înalt, de vibrație cosmică și „universalistă" poartă amprenta verbului înflăcărat al lui Jules Michelet, după cum modul de a privi literar istoria, de a surprinde desfășurarea dramatică a evenimentelor dintr-un punct de vedere contemporan, îl înrudește cu ceilalți istorici francezi ai epocii, precum Edgar Quinet.

Dar vertitabili emuli stilistici s-au dovedit muntenii mai ales în ceea ce privește proza oratoric-mesianică, atît de prolifică în prima jumătate a secolului romantic (*Cîntarea României* a moldoveanului Alecu Russo reprezintă o excepție din toate punctele de vedere). Heliade Rădulescu a adoptat proza biblică sau socialist-creștină : imprecațiile, aerul mesianic, imagistica prăpăstioasă trimit la operele urmașilor lui Saint-Simon socialistul (unul dintre frații Golești, heliadist convins, era numit de către prietenii săi Aimé-Martin) sau la proza clericului Lamennais. Scrierile heliadești de exil, epistolele lui C. A. Rosetti, notațiile liricopolitice ale lui D. Bolintineanu trăiesc, din punct de vedere stilistic, aceeași viață. Grandilocvența de amvon, retorica verbioasă devin realitate curentă. Se vede clar că proza muntenească avea nevoie de *spectacol* în crearea literaturii și că proza cea mai spectaculoasă a romantismului francez era gustată cu predilecție.

Nu întîmplător se va afirma în deceniul 1850—1860, mai ales în Muntenia, subliteratura romanelor „de mistere" — acea producție melodramatică și ieftină, în descendența lui Eugène Sue și Paul Féval. La nivel inferior acționa același spirit.

În Moldova, lucrurile nu stau tot așa. Prozatorii pașoptiști se arată, în genere, neîncrezători în înfeudarea stilistică față de un anumit autor. Influențele străine sînt distilate, greu perceptibile, discrete. Mihail Kogălniceanu, într-un foarte cunoscut text, deplîngea mania traducerilor și mania lecturilor străine nemoderate.

Cîteva nume străine se pot cita chiar și în cazul lui Kogălniceanu : el ridiculiza pe doamnele din înalta societate, lectore fervente ale lui Balzac, dar va suporta el însuși influența scriitorului francez. Titlul uneia dintre scrierile sale memorialistice este *Iluzii pierdute* — reflex balzacian indubitabil. Încercarea sa de roman *Tainele inimii* se relevă, la rîndul ei, balzaciană : debutul (descriere tipologică și umană a publicului de pe dealul Copoului din Iași, surprinderea unei vieți proprii a acestei promenade), înfățișarea fisiognomonică a tipurilor, discuțiile de principiu ce întretaie acțiunea etc. sînt tot atîtea elemente balzaciene.

Influența lui Balzac poate fi detectată și în gustul pronunțat pentru specia, atunci la modă, a fiziologiei. C. Negruzzi și M. Kogălniceanu scriu fiziologii inspirate în chip evident după fiziologiile franceze de școală balzaciană, uneori menționate ca atare.

Nivelul personalităților literare care își pun amprenta asupra scriitorilor moldoveni se dovedește a fi, în general, mai ridicat decît în Muntenia. V. Alecsandri, în prozele sale, apelează la „trucul" străinului și al naivului *(Balta Albă)*, sau la narațiunea picarescă *(Istoria unui galbîn...)* ambele evocînd precis secolul al XVIII-lea francez (Voltaire, Montesquieu). Alecu Russo, hrănit cu lirismul cel mai adînc al primelor generații romantice, pare pătruns de melancolie lamartiniană; într-un fragment de proză, o aluzie la înnoirea hugoliană a percepției lirice ni-l arată familiarizat și cu lectura lui Victor Hugo.

Aria influențelor în care putem plasa această proză este, prin urmare, cea a romantismului superior și a marii literaturi din veacul precedent.

★

Pașoptismul a avut nonconformiștii săi de talie — și nu este de mirare: orice mișcare mai amplă de gîndire, ca și orice școală literară prezintă lumii o față oficială, rapid oficializantă, ulterior oficializată de istorie, față de care începe s-o compună ea însăși. Imaginea diurnă presupune însă pe cea nocturnă, în orice creațiune de adîncime. Posterității i s-a impus varianta oficială a pașoptismului: elan liberal incendiar, zgomot din trompetele biblice ale *Cîntării României*, militantism și abnegație, poezie declamatorie transformată în artă cu sens național.

La alcătuirea acestei imagini transmise cu perseverență didactică prin timp au contribuit majoritatea pașoptiștilor — în mod inegal, dar armonios. Construcțiile parțiale ale fiecăruia s-au putut finalmente constitui într-un joc al hazardului aproape programat: din avînturile cosmice ale lui Heliade, transformate după Revoluție în mesianism; din verbul înaripat al lui Bălcescu, interesant prin el însuși, dar și prin „școala retorică" pe care a creat-o aproape involuntar (I. Voinescu II, frații Golești, Dimitrie Brătianu etc.); din magia folclorului, preluat drept mit tutelar de C. Negruzzi și exemplificat de V. Alecsandri în cunoscuta culegere — din toate acestea s-a realizat cu relativă ușurință portretul-robot al pașoptismului mediu, afirmativ și energic. Nu ne mirăm că acest *topos* combativ a devenit în cele din urmă triumfător, odată cu Unirea și cu formarea României moderne. Iar această efigie, rod perfect al reflexului mișcării în oglinda de ape placide care este opinia publică, a sfîrșit prin a deveni imaginea istorică a pașoptismului.

Numitorul comun al aluviunilor eterogene intrate în combinație rămîne încă de stabilit: oricare ar fi fost deosebirile de educație, temperament și stil între Alecsandri, Bălcescu sau Bolliac, ele se estompau la căldura unui *credo* în ultimă instanță comun, *credo*-ul afirmării naționale, al încrederii, al repudierii trecutului. O întreagă exegeză pașoptistă inteligentă a stabilit aceste adevăruri în ultimii ani. S-a observat poate mai puțin o altă explicație posibilă pentru unitate surprinzătoare a frontului pașoptist: ne gîndim la ideologia secolului precedent, a secolului al XVIII-lea, asimilată de toți pașoptiștii la vîrsta crudă cînd rezistențele intelectuale sînt imposibile. Nu degeaba atît de diverșii Heliade, Negruzzi, Kogălniceanu sau Alecsandri au absorbit aceeași filosofie rudimentară, filosofia „luminilor"; nu degeaba au citit pe Voltaire și au crezut că Florian înseamnă poezie: mai tîrziu, cînd personalitatea fiecăruia va ajunge la

configurația știută, reziduurile „luminilor" vor fi mereu prezente, cel puțin în stil. Ideologia progresului și a supremației culturii dă o frază echilibrată, controlată în cele din urmă de rațiune, dă un bun gust și un *savoir vivre* epistolar din care nici cei mai fantaști nu reușesc vreodată să iasă (Bolliac sau C. A. Rosetti). Din luminile veacului precedent, adică dintr-o filosofie fragmentară speculată unilateral, va rezulta unitatea pașoptismului — unitate adîncă, bazată pe un liant ce atrage irezistibil grupul.

Dar unitatea absolută, cel puțin în domeniul gîndirii sau al literaturii, rămîne un vis, ea nu se poate obține niciodată. Dialectica se insinuează în asemenea cazuri prin existența unei imagini-revers, opuse portretului comun și oficial, a unei opoziții tacite de spirit ce acționează complementar cu masca admisă de toată lumea. Pașoptismul nu face excepție. Alături de afirmativ și optimism, alături de repudierea în bloc a trecutului (fanariot, prin asimilare), alturi de doctrina progresului național transformată în mit, există și scepticismul, idealizarea trecutului sau „răul veacului". A face o demarcare netă între scriitori oficializabili și scriitori „contestatari", în funcție de aderența la imaginea tradițională a pașoptismului, ar fi imposibil : starea de spirit sceptic-contestatară se infiltrează în cele mai neașteptate zone, dublînd adesea spiritualitatea unor mari scriitori afirmativi. Cei mai „solari" dintre pașoptiști au ora lor selenară, chiar cei mai solidari traversează crize de individualism : să amintim de nostalgia unui trecut mirific la M. Kogălniceanu *(Soirées dansantes)*, de patriarhalismul uneori doctrinar al lui C. Negruzzi sau de byronismul furibund al lui C. A. Rosetti.

Există însă autori la care latura nonconformistă covîrșește, figuri bizare ale unei epoci, contratimp al ritmului evoluției generale. Să ne gîndim o clipă la Alecu Russo. În timp ce alți pașoptiști se cultivau cu profesori particulari în casele părintești sau urmau colegiile destinate fiilor de boieri, adolescentul Russo trăia în Elveția experiența singurătății și a introvertirii totale, în decor rousseau-ist propriu-zis ; pe cînd prietenii săi deveneau șefi de generație, el trăia izolat, se strecura prin viață sau scria diferite încercări nepublicabile : schițe poetice, un jurnal intim în limba franceză, invadat de melancolie existențială *(Soveja)* ; pe cînd ceilalți conmilitoni făceau paradă de o cultură francofilă superficial asimilată, Russo — cunoscător perfect nu numai al francezei și al germanei, ci și al literaturii esențiale scrise în aceste limbi — „își tăcea" cultura sau și-o utiliza, cu ironie superioară, în pagini de reflecții individuale nedestinate tiparului. Ceilalți publicau. El broda schițe subtile și considerații pătrunzătoare de filosofie socială, bruioane pentru o viitoare operă pe care — de la un moment dat înainte — știa că n-o va mai scrie. Ecourile lui Jean-Jacques Rousseau, ale lui Hugo (cel din *Voix intérieures*), ale lui Xavier de Maistre se stingeau amuțite în această personalitate de mare timiditate, estet subtil, care știa mai bine franceza decît româna și pe care lumea din jur îl sperja. În fond, tot ceea ce a scris Russo va trece la capitolul notațiilor intime : titlul întregii sale opere fragmentare ar putea fi acela de *Fragments d'un journal intime*, în consonanță cu titlul operei celui mai mare genevez din secolul trecut, Amiel.

Dacă situația lui Alecu Russo — aceea de izolare aproape mizantropă în sînul generației — se desenează cu oarecare claritate, cea a lui Grigore Alexandrescu poate stîrni confuzii : prietenul lui Ion Ghica,

protejatul și apoi dușamanul lui Heliade nu reprezintă, oare, din plin pașoptismul? Cu puțină luciditate ne vom da seama că nu. În stilul de viață, Alexandrescu era poet întîrziat de curte, produs al secolului precedent, un mini-Voltaire în căutarea prințului providențial. A crezut o vreme că-l găsește, dar s-a înșelat. În schimb, „răul veacului" se afla instalat în marele nostru poet filosof mult mai profund decît aiurea. *Lamartinian*, așa cum l-a numit G. Călinescu, a fost nu doar prin versul vag melodios, ci mai ales prin consecvența cu care și-a autosavurat nefericirea.

Et je dis: nulle part le bonheur ne m'attend!

Acest vers al lui Lamartine a ghidat, parcă, poezia lui Alexandrescu. Îi răspund drept ecou zeci de versuri ale poetului nostru, turnate în efigii la fel de adînc pesimiste. „Și trăiesc în durere ca-n elementul meu", ar fi doar unul dintre ele.

La Alexandrescu, meditația sceptică și dezabuzată (*Anul 1840* descifra eternitatea „în ruina unui an", atunci cînd colegii săi de generație își păstrau încă iluziile cu privire la acel an) are un reflex ciudat în lipsa universală de încredere în oameni: poetul pare o persoană malefică, făcută să demonstreze deșertăciunea unor cuvinte precum *amor*, *speranță*, *armonie*. S-a observat foarte puțin pînă acum și finalitatea sceptică a fabulelor: dacă ar fi să reconstituim lumea plecînd de la fabulele lui Grigore Alexandrescu, ar trebui să vedem aplicarea în viață a aforismelor lui La Rochefoucauld, împinse uneori la extrem.

Ca și Alecu Russo, Alexandrescu s-a strecurat în cele din urmă prin existență, într-o uitare publică aproape deplină. Nici guvernul represiv de după 1848 n-a crezut de cuviință să-l exileze.

D. Bolintineanu, în schimb, a avut existența tipică a revoluționarului, cu studii vagi la Paris, activitate politică, revoluție, exil prelungit și luptă pentru Unire. O bună parte a operei sale reflectă această stare de disponibilitate liberală. Dar cea mai interesantă întoarce spatele inspirației comune pentru a-și căuta resursele în zone perverse, ambigue. Cele mai profunde poezii îmbină inocent thanatofilia și erosul, într-o îngemănare preeminesciană care lasă profund surprins pe cititorul obișnuit cu declamația legendelor istorice. În contextul poeziei oraculare pașoptiste melodia „otrăvită" dintr-un poem ca *Herol* — prefigurare aproape perfectă, pînă la ritm și metru, a eminescienei *Mortua est* — sună oarecum bizar, pentru a nu mai vorbi de toate basmele erotic-macabre. După cum, la fel de insolită pare situația romanului *Manoil*: unul dintre primele romane românești, în loc să aducă frămîntarea istoriei, își trăia dramele în spațiul claustrat al unui conac izolat, fierbînd de erotism multiplu și preocupat exclusiv de legarea și dezlegarea cuplurilor.

Și aici umbra lui Jean-Jacques contrazice în treacăt „luminile" voltairiene: *Manoil* poartă stigmatele epistolare ale *Noii Heloise*.

Am ales trei exemple elocvente. Dar în opera cîtor pașoptiști nu s-ar putea desprinde „latura de umbră"! Probabil că în opera aproape fiecăruia. De trecerea ei pe planul al doilea n-ar putea fi în nici un caz învinuită posteritatea, din moment ce autorii înșiși au avut grijă s-o oculteze. Apelul la cele mai solare exemple confirmă dichotomia propusă inițial: în corespondența lui Bălcescu își fac loc toate incertitudinile și

oprimările spirituale, a căror intrare în opera propriu-zisă a fost cu străşnicie oprită; iar jurnalul intim al lui Alecsandri din anii 1846—1847, pentru a nu mai vorbi de corespondența aceleiași perioade, au fost publicate abia în anii noștri nu doar printr-un simplu accident, ci și pentru că ele dezvăluiau un Alecsandri plin de îndoieli, uneori în pragul desperării— imagine pe care poetul însuși a ferit-o de privirile contemporanilor. Ar fi extrem de interesantă urmărirea personalității epistolare a corifeilor generației. Spectacolul oferit s-ar dovedi mai degrabă nuanțat.

Descifrăm unitatea de fond a pașoptismului oficial în ideologia luminilor transmisă, prin cultura scoliastă, aproape tuturor scriitorilor în cauză. Latura nonconformistă a pașoptismului reflectă, fără îndoială, sensibilitatea contemporană. Fie că se cheamă lamartinism, filosofie sceptică sau dezabuzare, această latură reprezenta ecoul direct al unei Europe apropiindu-se de momentul primei mări grave „crize a conștiinței" (pe care exegeții actuali o fixează către 1850). Minoritari și introvertiți, pașoptiștii selenari își ascundeau veritabila identitate considerînd-o, fără îndoială, drept un fel de maladie rușinoasă a spiritului. În raport cu triomfalismul energic, se simțeau de bună seamă complexați: nu puteau bănui că, din punct de vedere literar, ei reprezentau viitorul.

Unitatea pașoptistă se va dizolva către 1860, în traiectorii izolate. Dar anumite trăsături observate pentru perioada pașoptistă nu vor dispărea, ci se vor întrupa sub noi avataruri. Caracterul memoralist al prozei se va accentua și îmbogăți, pentru a atinge realizările perfecte în ultimele decenii ale secolului: *Suveniri contimporane* de Gh. Sion, *Scrisorile* lui Ion Ghica către V. Alecsandri, *Amintiri din copilărie* de I. Creangă. Iar latura non-conformistă a spiritului își va păstra vitalitatea intactă, vegetînd fecund în epoca post-pașoptistă, pentru a ieși la lumină odată cu Eminescu.

UN PARADOX AL SPIRITULUI EUROPEAN: JUNIMISM CONTRA PAȘOPTISM?

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Apariția *Junimii* în Moldova anilor '60 a fost considerată îndeobște drept un moment destul de puternic și de lung dăinuitor (cam între '63—'85) de reacțiune împotriva spiritului care dominase etapa de cultură anterioară, cea „Pașoptistă". S-au prefirat amănunțit toate argumentele de trebuință în privința aceasta, a marcării unor deosebiri fundamentale de idei și atitudini generale, cu răsfrîngeri evidente în cultură. Obiectivitatea extremă a spiritului critic junimist ducînd la o detașare „periculoasă" față de fenomenele supuse necruțătoarei analize a calității, îndrăzneala de a face *tabula rasa* de toată încărcătura sacrosanctă a întregii culturi de pînă atunci, de a lovi pînă la desființare în instituții imperfecte, socotite „forme goale", apoi raportarea neîncetată a valorilor românești la cele europene pentru stabilirea, fără excese egocentrice, a unei scări axiologice adevărate introduse în numele autonomiei esteticului, toate acestea, precum și alte atitudini specifice au atras, cum se știe, *Junimii* și „Convorbirilor literare" și, în general „direcției noi", grave acuze de „cosmopolitism", de înstrăinare. Revistele vremii, cele barnuțiste, cele din București și mai cu seamă cele editate de Hasdeu, ca și adversarii politici de coloratură precumpănitor liberală, nu pierdeau nici un prilej de a arunca junimiștilor, și în special lui Maiorescu, insulte amare privind așa-zisa lor lipsă de patriotism, străinismul lor, supunerea necondiționată la înrîurirea culturilor europene și mai cu seamă la cea germană.

Pamflete virulente, poezii satirice, epigrame cu vădită adresă umpleau paginile revistelor, necontenind să lovească în Titu Maiorescu și în colaboratorii săi literari și politici pe tot parcursul activităților lor de decenii.

Firește, pe măsură însă ce se înainta în timp și efectele pozitive, salutare chiar, pentru cultura românească și întregul ei climat, ale junimismului se manifestau, vizibile pînă și pentru ochii mai puțin avizați ori pentru privirile de-a dreptul ostile, vehemența atacurilor și îndeosebi eficiența lor social-culturală a scăzut enorm, ajungînd treptat aproape la dispariție.

Scurgerea a mai bine de un secol de la apariția *Junimii* a făcut posibilă în zilele noastre o reevaluare largă, foarte aproape de adevăr a acestui curent de importanță covîrșitoare pe latura culturală în context românesc (curent lăsat la o parte, ba, și mai grav, încriminat în deceniile de tristă amintire ale dogmatismului), reevaluare întreprinsă de critici și

Rev. ist. teorie lit., tom. 31, nr. 1, p. 79—82, București, 1982

istorici literari de marcă precum Liviu Rusu, Eugen Todoran, Nicolae Manolescu, Pompiliu Marcea, Zigu Ornea și mulți alții.

Ceea ce a rămas însă, poate, mai puțin elucidat în legătură cu atît de importanta mișcare de idei reprezentată în cultură de *Junimea* este relația cu etapa care a precedat-o cu etapa romantică și revoluționară „pașoptistă", din punctul de vedere al raporturilor amîndurora cu istoria națională, cu istoria continentului nostru și cu diagrama evoluției acesteia. Se înregistrează, într-o viziune clară, fără putință de tăgadă, reacția negativă categorică a junimiștilor și cu precădere a lui Titu Maiorescu față de fenomenul pașoptist în general, adică față de spiritul revoluționar care a prezidat la începuturile și constituirea statului român modern, ca și față de instituțiile atunci născute ori introduse la noi, ca și față de generația aceea de luptători pătimași pentru „cauza" modernizării întregii vieți sociale-politice-culturale a națiunii, pentru stabilirea unor ritmuri înalte, uneori chiar precipitate, de avansare prin istorie.

Au observat și consemnat acest raport de ireductibilă adversitate istorici de seamă ai culturii, civilizației și literaturii române. Au dat explicații întemeiate, în cărți fundamentale, integrate în viziunea sau în sistemul de gîndire al fiecăruia, G. Ibrăileanu în *Spiritul critic în cultura românească*, Eugen Lovinescu în *Istoria civilizației române moderne*, Tudor Vianu în capitolul dedicat *Junimii* din *Istoria literaturii române moderne*, scrise în colaborare cu Vladimir Streinu și Șerban Cioculescu.

Judecînd gîndirea maioresciană în raport cu predecesorii români și europeni, Tudor Vianu vedea în ea „un moment al gîndirii post-revoluționare în toate țările de cultură ale Europei", „punctul de vedere al gînditorilor Restaurației" [1], dînd astfel fenomenului românesc o extensie sau o proiecție europeană, cuprinzîndu-l într-o serie de fapte comune unei istorii continentale.

Construcția edificată de Eugen Lovinescu în cele trei volume ale operei mai-sus-citate se întemeiază pe ideea esențială a sincronismului, urmărită în toate stufoasele-i ramificații. O dinamică social-politică se constituie în viziunea lovinesciană, purtată de termenii teză-antiteză ai dialecticii moderne. Remarcabilă prin puterea de persuasiune a erudiției sociologice, politice și juridice, opera aceasta izbutește încă din deceniul al treilea al secolului nostru o înțelegere adîncă a forțelor în prezență în desfășurarea civilizației românești în secolul XIX.

Forțele revoluționare alcătuiesc momentul-teză, identificat în linii mari cu mișcarea de la 1848, al cărei merit principal este acela de a fi făcut din chestiunea română o problemă europeană și de a fi imprimat o direcție revoluționară formației civilizației noastre moderne. Acestor forțe li s-au împotrivit cele reacționare identificate de Lovinescu cu junimismul, „singura forță organizată", ridicată împotriva revoluției liberale și constituind momentul antiteză din jocul dialectic al succesiunii etapelor istorice. Considerînd mai departe criticismul junimist drept o replică necesară, după un pătrar de veac, „în ritmul evoluției noastre" [2] la spiritul revoluționar pașoptist, istoricul civilizației române moderne intuia adînc tocmai ce ne interesează îndeaproape astăzi în lucrarea colectivă

[1] *Istoria literaturii române moderne*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 194— 195.
[2] Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. II, p. 128.

ce întreprindem în *Institutul G. Călinescu* și din care publicăm în acest număr al revistei cîteva fragmente rezumative. Adică dincolo de opoziția înverșunată dintre *Junimea* și generația pașoptistă, opoziție asupra căreia s-a zăbovit prea mult, poate, de către istoricii literari, Eugen Lovinescu întrevedea o mai vastă, mai complexă rețea de interdeterminări de fenomene apte de a fi seriate, generalizate, integrate unor ritmuri semnificînd spre legități obiective. Legea *interdependenței*, bunăoară, care a suscitat atîtea polemici la formularea ei în opera mai înainte citată (în vol. III), proba calitatea unei gîndiri moderne și clarvăzătoare și paragrafe întregi scrise de Lovinescu în apărarea tezei sale au un acut caracter de contemporaneitate. Cum ar fi, de pildă, paragraful următor : „România a devenit un factor apreciabil al echilibrului european, iar în timpul războiului mondial, la un moment dat, a avut un rol determinant în destinele civilizației europene ... Ieșind din faza „mușteî în plasa păianjenului", trăim prin urmare, solidar și sincronic în structura vieții europene" [3].

Dealtfel legea interdependenței ni se pare că ar respinge de la sine o afirmație cel puțin surprinzătoare a lui Ibrăileanu care putea spune că „toată istoria culturii românești din veacul al XVI-lea pînă azi nu e decît istoria introducerii culturii apusene în țările române ..." [4]. Dar, pe de altă parte, Lovinescu însuși nu privește și nu analizează decît sec. al XIX-lea, cel în care începe să se arate benifica grefă a influențelor apusene hotărîtoare pentru găsirea identității noastre. Și, spre tristețea oricărui iubitor de cultură românească, tot el spunea că nimic românesc n-a ieșit din umbra și din liniștea primelor noastre lăcașuri sfinte, după cum susținea că înrîurirea apusului avea să ne dezrobească de forțele ancestrale ale obscurantismului venind dinspre Bizanț ori Athos.

Desigur, în numeroasele decenii care ne despart de acele solide, remarcabile opere, perspectiva s-a modificat odată cu descoperirile rezultate din investigările științifice ale istoriei noastre medievale și tot ce a ieșit la lumină îngăduie alte abordări ale problematicii culturii noastre în sine, cît și ale relațiilor sale cu toate punctele cardinale. Întorcîndu-ne însă la raporturile dintre *Junimea* și pașoptiști și privind de aproape cele două mișcări, observăm că amîndouă arată o curioasă și impresionantă orientare spre Europa, în feluri osebite. Nu uităm desigur că anul 1829, al păcii de la Adrianopol, care a făcut să înceteze statutul de lac turcesc al Mării Negre, a deschis respirația Țărilor Românești înspre Occident. Purtați de necesitățile unei istorii care se cerea împlinită în dezideratele ei majore, naționale și sociale, însuflețiți de amintirile romanității comune cu popoarele neo-latine purtătoare atunci de stindarde revoluționare, luptătorii generației de la '48 au strigat către Europa cum strigă întotdeauna românii la restriște (cum au făcut dealtfel și în vremea lui Ștefan cel Mare, cînd umanistul de marcă — papa Pius II — Aenea Silvio Piccolomini — se uimea descoperind limba neo-latină a valahilor, moldavilor și transilvanilor, cu care împreună nădăjduia organizarea unei cruciade rămase în proiect). Și fiindcă răgazurile istoriei trecute fuseseră mult prea scurte și nu știau dacă de data aceasta vor apuca să se bucure de unul

[3] E. Lovinescu, *op. cit.*, vol. III, p. 61—62.

[4] G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, ed. III, p. 2.

mai de durată, au dorit să îndeplinească totul cu o celeritate dramatică, în care a ars și sufletul de martir a lui Bălcescu. În acest scop au vrut să convingă Europa (și mai cu seamă Franța și Italia) de consonanța noastră cu continentul și au prezentat lumii o scară de valori pe care s-o înțeleagă. Au pus istoriografii pe hîrtie drepturile noastre imprescriptibile, au înfățișat limba noastră neo-latină ca argument al unității românilor și al continuității lor, iar conform principiului herderian atotstăpînitor atunci în cultura europeană (Edgar Quinet îl tradusese în franceză pe marele gînditor german), au pornit să-și valorifice folclorul. Bălcescu, Ion Ghica, C. A. Rosetti, Alecsandri și toți ceilalți călătoreau neîncetat, întîlneau oameni politici și oameni de cultură și li se arătau europeni și egali în această condiție, rămași ca atare prin toate epocile de opresiune politică ori culturală exercitată din afară.

Un entuziasm enorm îi însuflețea, le exalta puterile, le precipita ritmurile acțiunilor (să nu uităm că într-un deceniu au săvîrșit revoluția și unirea Principatelor și atîtea acțiuni social-politice de primă utilitate pentru un stat modern), îi făcea uneori să supraestimeze valorile pe care le puneau în circulație, să exagereze cîștigurile, să apese excesiv pedala latinității, cum se știe, și așa mai departe. De fapt, acesta a fost modul lor, sincretic și precipitat și din care n-a lipsit nici un oarecare mimetism, de a gîndi și trăi europenismul.

Cu *Junimea* care a apărut în condițiile de stabilitate create de entuziasmul naiv și gata de orice sacrificiu al antecesorilor, europenismul s-a manifestat în alte tipare. Criticismul junimist, și în primul rînd cel maiorescian, se alia, după profunda analiză a lui Tudor Vianu, cu spiritul filozofic, cu pasiunea pentru ideile generale, cu spiritul oratoric, dar mai cu seamă cu gustul clasic și academic care-i făcea pe membrii societății destul de refractari la inovațiile literare. Era limpede că un spirit neoclasic, raționalist și tradiționalist, permea acum cultura română, care-și îngăduia în acest răstimp de liniște cîștigată să fie ea însăși, să se manifeste ca atare în creativitatea gînditorilor, scriitorilor, artiștilor.

Deasupra îndîrjitei, ireductibilei opoziții care desparte la nivel intern etapa '48 de etapa *Junimii* se descoperă în fapt două moduri complementare de a gîndi și trăi europenismul: unul legat de latinitate, revoluție, romantism, celălalt coborînd în autohtonism, reclamînd o dezvoltare organică, generînd o formă neo-clasică a minții. Unul orientat precumpănitor spre Franța, celălalt spre Germania. Chiar în acest scurt dar decisiv răstimp, a două generații, pe locul nostru de interferențe, vocația sintezei se manifestă în complementaritatea aceasta izbitoare, dovedind nu ruptură de nivel, ci continuitate între etape aparent atît de diferite de cultură.

Și într-o ipostază și în cealaltă n-am încetat a fi europeni. Dar *ritmul* acesta, alternanța de direcții în europenism ni se pare a fi provocat de o pendulare specifică, petrecută necontenit în cursul istoriei culturii noastre, sub semnul dublei stirpe care ne-a marcat, dacă și latină, și de care ne-am mai ocupat în alte pagini. De aceea ne îngăduim a crede că *ritmul* nu scandează numai sec. al XIX-lea, și o cercetare adîncă și amănunțită l-ar descoperi în întreaga cultură română.

CONFRUNTĂRI DE IDEI ÎN PAGINILE REVISTEI „IDEEA EUROPEANĂ" (1919— 1928)

DAN C. MIHĂILESCU

În substanțiala și extrem de importanta sa lucrare *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea* (Ed. Eminescu, 1980), Z. Ornea fixează revista „Ideea europeană" în cadrul „soluțiilor de interdependență și compromis de atitudine", alături de „Cugetul românesc". Firește că noțiunea de „compromis" trebuie să capete în acest context nu atît o nuanță peiorativă, cît una pozitivă, din unghiul ideologiei și al politicii literare a vremii. „Dintre revistele independente, aceea care trebuie citată în primul rînd e *Ideea europeană*. Apărută la 22 iunie 1919, ca un săptămînal duminical de 4 pagini, publicația era o continuatoare a *Noii reviste române*, nu numai în alcătuirea redacțională (director C. Rădulescu-Motru iar secretar de redacție, Const. Beldie: în redacție mai lucrau Em. Bucuța, cu anume roluri conducătoare, și Nae Ionescu, care semna la început sub pseudonimul Mihai Tonca și N. Ivașcu sau N. I. și I.N.) dar și în spiritul ei. Era o revistă de tip enciclopedic, în care se inserau poezii, articole filozofice, economice, politice sau sociologice, însemnări și recenzii de tot felul, din aceeași arie cuprinzătoare de preocupări. Caracterul revistei e definit fără echivoc de redacție în primul ei număr: *Ideea europeană* este un organ independent, avînd de scop să informeze publicul românesc asupra curentelor de idei și transformărilor sociale din Europa, interpretînd, totodată, cu obiectivitate pe cele din cuprinsul românesc" (Z. Ornea, p. 145 și. urm.).

„Ideea europeană" apare într-un climat de mare efervescență a vieții naționale. Participînd intens la comentarea evenimentelor epocii — întotdeauna de pe pozițiile intelectualismului progresist, obsedat de libertatea gîndirii și de demnitatea condiției culturii — „Ideea europeană" ne apare astăzi ca o revistă de atitudine superioară, a cărei menire este limpede exprimată în articolul program din 22 iunie 1919: „Faptul apariției ei (a „Ideii europene" — *n.n.*) va da, cel puțin, prilejul de a se pune în discuție o întrebare de mare importanță pentru viitorul culturii românești. Și anume: cum înțelegem noi românii dependența noastră de civilizațiunea Europei" (C. Rădulescu-Motru, în nr. 1, duminică 22 iunie 1919).

Racordarea la panoul european de valori (nu prin copiere servilă, ci prin asimilare creatoare a tot ce însemna progres și demnitate spirituală neîncorsetată) și statutul intelectualului într-o lume debusolată de inflația ideologică și de instabilitatea politică — acestea au fost cele două obsesii ale „Ideii europene" de-a lungul întregii sale existențe.

Rev. ist. teorie lit., tom. 31, nr. 1, p. 83—88, București, 1982.

În discuțiile, care ating aproape toate domeniile vieții naționale și europene, constante rămîn gîndirea liberă și judecata nuanțată a fenomenului românesc în perspectivă europeană și credința în menirea vitalizantă a culturii în absolut toate compartimentele sociale.

Încă în numărul 5 al revistei (duminică, 20 iulie 1919), preocupările teoretice legate de raportul de care ne ocupăm apar chiar pe prima pagină a revistei, în articolul lui Marin Ștefănescu intitulat *Unitatea sufletească*. „Ideea europeană — se spune aici — trebuie să lupte pentru a armoniza elementele neamului românesc (...) Străinii, prin faptul de a-și fi ales ei înșiși ca să trăiască în mijlocul nostru, trebuie să se facă una cu neamul românesc, una pe viață și pe moarte (...) Iată, deci, care trebuie să fie lozinca „Ideii europene": voim să ajungem la unitatea sufletească a omenirii pornind de la unitatea sufletească a națiunilor". Articolul la care ne-am referit va genera, în numărul 7 (duminică, 3 august 1919), începutul unei dezbateri intitulate *Naționalism sau umanitarism* (trebuie subliniat că sensul celui de-al doilea concept este sinonim celui de „universalism", după cum se va vedea mai departe). Redacția, se arată în nota introductivă, a primit o serie de scrisori de la cititori, urmărind „pe de o parte naționalismul, fapt real în conștiința popoarelor, iar pe de altă parte umanitarismul, tendință vizibilă în conștiința oamenilor de cultură".

Anunțată nu o dată în notele redacționale ale revistei, ancheta internațională a „Ideii europene", cu tema *Naționalism sau umanitarism?* va vedea lumina tiparului abia în numărul 64, din 4—17 aprilie 1921.

Iată întrebările anchetei: „1/Există tendința de a determina formarea unei conștiințe a umanității; 2/ Există, pe de altă parte, faptul real al conștiinței naționale; 3/ Se pune întrebarea: a) dacă aceste două conștiințe se îngăduie reciproc și în ce limite; b) dacă conștiința umanității este de natură a exclude problema națională — și, în acest caz, care trebuie să fie atitudinea omului de cultură față de tendința umanității constatată mai sus".

Printre personalitățile care răspund la ancheta „Ideii europene" se numără: Henry Barbusse, care subliniază că „e în afară de orice îndoială că propășirea concepțiilor sociale cere înlocuirea idealului național cu idealul internațional (...) Întocmirea într-un fel de republică universală, înlăturînd granițele în ceea ce au dușmănos și militarist (...) este, după părerea mea, o chestiune de viață sau de moarte pentru omenire (...) E oare cu putință această schimbare? răspund fără șovăială: da"; Émile Boutroux, care arată că: „Patria și umanitatea nu sunt deloc niște potrivnice geloase una de alta: căci cea dintîi condițiune pentru a sluji cu adevărat omenirea este să slujești cît mai bine patriei tale"; G. Borgese, critic literar de factură croceană, răspunde că „nu se susține și e esențial imorală afirmarea unei dezbinări neîmpăcate între conștiința națională și conștiința umanității, pe care o încearcă naționalismul cel mai aprins" iar în scrisoarea trimisă de Wilhelm Wundt se afirmă: „Umanitatea și naționalitatea nu sînt noțiuni contradictorii, ci țin una de alta. A fi omenesc, fără iubire de propriul neam, nimic nu prețuiește: și tot așa de puțin a te făli cu propriul neam, fără o cugetare umanitară. Pe întîia cale întîlnești pe pacifist, iar pe cea de-a doua pe șovinist. Patriotul „uman" alege, între acești doi, calea de mijloc".

O abordare profundă a problemei naționale o aflăm în discursul de recepție la Academia Română rostit de Constantin Rădulescu-Motru, publicat fragmentar în numărul 146 al revistei (1—8 iunie 1924), care cuprinde prezentarea diverselor feluri de raționalism în Europa, discutarea specificului raționalismului (factor de progres pentru unele popoare, fenomen cu efecte inverse, la altele) și a integrării României în universalitate, proces care ar începe, după Motru, cu adevărat abia de la 1877 și mai ales de la Unirea din 1918 înainte. După Motru, o adevărată renaștere națională are nevoie de spirite extrem de calculate și echilibrate, ostile frazeologiei lozincarde și nefundamentării pur științifice a aserțiunilor, ferm decise să acționeze practic, la modul deplin și eficient pentru angajarea țării pe drumul adevăratului progres. Modul în care se discută problema trădează ostilitatea autorului față de tagma politicească a vremii, interesată exclusiv de puterea și confortul propriu și nicidecum de elaborarea unui plan ferm de renaștere spirituală națională.

În același număr al „Ideii europene", în imediata vecinătate a extraselor din discursul lui C. Rădulescu-Motru, este inserată o notă, *După cinci ani*, bilanț sumar, dar în totul cuprinzător, al anilor trecuți de la apariția primului număr al revistei: „Nu ne-am pierdut în vagi umanitarisme de modă, cum se așteptau unii, dar nici nu ne-am înfundat în sentimentalismul sterp al naționalismului de frază. Am afirmat deasupra acestora, și împotriva oricăror aprecieri, drepturile reale ale cugetării, ale culturii".

„În 1927 — spune Z. Ornea *(op. cit.*, p. 150, dar, în realitate, la 1 decembrie 1926, în nr. 194 — *n.n.)* — „Ideea europeană" publică un remarcabil eseu al filozofului Mircea Florian, intitulat *Cultura română și ortodoxismul*, de o fundamentală importanță în dezbaterile de idei din acea vreme. Având un fond polemic implicit, articolul demonstrează raportul de incompatibilitate între ortodoxism și modernitate. Studiul lui Mircea Florian debutează cu o tranșantă introducere în subiectul și mecanismul demonstrației sale: „Sunt convins că centrarea filozofiei, nu și a culturii, în jurul eului, cu rezultatul inevitabil: idealismul teoretic (nu și practic, de o altă natură) este una din mările rătăciri ale omenirii, o adevărată plagă de care nu se știe cum vom scăpa". Analiza lui Mircea Florian începe cu o cercetare a civilizației occidentale, din unghiul problemei care interesează acum: „E semnificativă corelația dintre cultura modernă și structura religioasă, catolică sau protestantă, a popoarelor la care se găsesc cel puțin începuturile acelei culturi: Renașterea". Este subliniat rolul pragmatic, cu deplin folos economic și social, al religiozității bine temperate, ca să spunem așa; accentul esențial pus pe *omul real* de către religiile occidentului favorizează în chip esențial continua modernitate a popoarelor respective, în timp ce ortodoxia ar înțelege tradiția ca pură imobilitate, intangibilă păstrare a celor tainice.

Studiului lui Mircea Florian i se poate alătura cel semnat de Emil Riegler, în numărul 190 (15 iunie 1926) — *Catolicismul activ și ortodoxismul ascetic*.

Cu toate că nu ne-am propus aici și o prezentare detaliată a celei de-a doua „obsesii", cultural-activiste, a „Ideii europene" — condiția intelectualității în ansamblul vieții sociale naționale — dat fiind caracte-

rul de interdependență al dezbaterilor în jurul raportului naționalism/umanitarism cu ideea statutului intelectualității — o însumare a celor mai importante date ce țin de acest din urmă aspect se impune. Aceasta pentru că, pe de o parte, menținerea unui just echilibru între afirmarea specificității naționale și necesitatea deschiderii asimilatoare către Europa și, pe de altă parte, conștiința că acest echilibru reclamă o conștiință de înaltă valoare etică și profesională a oamenilor de cultură, — constituie realități de care discutarea rolului social-politic al intelectualității nu poate fi nicidecum străină. Mai ales că preocupările vizînd configurarea unei condiții solide a oamenilor de cultură în stat au cunoscut o dezvoltare absolut paralelă, în paginile „Ideii europene" cu cele dedicate raportului național—universal.

Încă din numărul 3 (duminică, 6 iulie 1919) revista publică pe prima pagină articolul lui C. Rădulescu-Motru *Intelectualii*, în care se face o distincție între noțiunea de intelectual și cea de cărturar. „Intelectualii sînt deosebiți de cărturari. Cărturarii sunt mînuitori și tălmăcitori de cărți: intelectualii: propagatori și făuritori de idei". Distincție în totul revelatoare pentru condiția omului de creație spirituală *activă*, pe care îl preconiza activismul filozofic al mentorului revistei. Cărturarul este aproape exclusiv un lucrător în și pentru prezent, în vreme ce omul de idei, intelectualul, este tipul clarvăzătorului, al celui care este preocupat de prezent nu atît în ceea ce are acesta efemer, ci în cît reprezintă el pentru constituirea unui complex profil național de viitor.

„Fiecare popor este sclavul ideii de realitate pe care a elaborat-o prin intelectualii săi", iată axioma lui Motru. De la acest nivel se pornește în analizarea specificului activității intelectuale românești a vremii. „La noi, spune Motru, intelectualii sunt de cele mai multe ori simplii cărturari. Ei n-au curajul sincerității și al originalității. Cînd se manifestă, ei caută să se pună la adăpostul unei autorități. Cînd fac pe apostolii, imitează pe cei dinaintea lor". Necesitatea deschiderii asimilatoare față de civilizația europeană, alături de cea a anulării intereselor personale în folosul dezvoltării culturii naționale sînt privite ca deziderate de primă însemnătate.

În cuvîntul de deschidere a Conferințelor revistei, inserat în „Ideea europeană", numărul 33, din 7—14 noiembrie 1920, sub titlul *Filosofia în lupta socială*, același C. Rădulescu-Motru susținea: „Conferințele de față sunt izvorîte tocmai din această nevoie și din dorința de a face să pătrundă în public aceleași preocupări pe care le au inițiatorii: cunoașterea fondului de afinitate sufletească al popoarelor Europei: punerea în relief a gîndirei originale care ajută la afirmarea acestei afinități fără prejudecata că gîndirea originală a Europei este apanajul exclusiv al unui popor sau altul: și, în sfîrșit, preocuparea de a găsi pentru tînăra cultură românească elemente de asimilare în produsele sănătoase ale inteligenței europene".

După alte articole, de genul *Intelectualii români și proletariatul*, de Șt. Zeletin, în nr. 54, din 21—28 noiembrie 1920 (axat pe ideea că: „soarta intelectualilor români a ajuns tragică. Ei duc o viață mai nenorocită decît muncitorimea" (sau *Omul de știință și politicianul*, de C. Rădulescu-Motru (nr. 59, 30 ianuarie — 6 februarie 1921) și altele (în nr. 61, 27 februarie — 6 martie 1921), „Ideea europeană" publică un *Apel către toți intelectualii*, vizînd unificarea eforturilor oamenilor de cultură de pe întreg cuprinsul țării, spre constituirea unei Asociații a intelectuali-

tăţii române, menite a apăra interesele fundamentale ale oamenilor de cultură şi a promova noul spirit de activism ideologic de la noi, în contextul preocupărilor identice europene. În acelaşi context de preocupări, vizînd alcătuirea unei organizaţii naţionale a intelectualităţii afiliate asociaţiilor astfel specializate din Europa, aflăm şi informarea făcută de Dragoş Protopopescu, *Organizarea internaţioală a scriitorimei* (nr. 121, 17—24 iunie 1923), P. E. N. Club-ul asigurînd o posibilitate extrem de fecundă în comunicarea culturală a vremii.

Un nou val de preocupări pentru unirea forţelor intelectuale din ţară îl înregistrează „Ideea europeană" în 1926, cînd, în nr. 192, din 15 octombrie, prezintă statutul şi componenţa Uniunii Intelectuale Române care „încearcă să organizeze întîlnirea intelectualilor români şi străini, prin vizite la noi şi în străinătate (se va organiza, dealtfel, nu peste multă vreme, o vizită a unui grup de intelectuali americani, ale cărei evenimente vor fi relatate în revistă — *n.n.*), conferinţe, articole, creări de instituţiuni culturale în capitală şi provincie" şi altele. În acelaşi număr se publică un extras din conferinţa prezentată de Valéry la Uniunea Intelectuală Europeană, cu tema *Homo Europeus*.

În sfîrşit, la 1 octombrie 1927, în numărul 204, apare o dezbatere care plutea în aer, ca să zicem aşa. Paginea întîia îi notează detaliat tema : *Concentrarea intelectualilor. Intelectualii şi reforma vieţii noastre publice. Sunt ei apţi pentru o asemenea operă? Sunt ei capabili de organizare în acest scop?* Sînt înregistrate, conform principiului revistei, de angajare directă şi liberă în dialog, două opinii — „O părere pesimistă" şi „O părere optimistă". Cea dintîi îi aparţine lui N. N. Matheescu, care susţine că „Nici politic, nici economic şi mai puţin social, intelectualii n-au constituit şi nu constituiesc o colectivitate. Splendida lor izolare e o necesitate psihologică şi una interesat politică". Părerea optimistă îi aparţine lui C. Beldie, secretarul de redacţie al revistei, care explică : „ . . . apelurile noastre au fost îndreptate spre acei intelectuali de independenţă de acţiune şi de oarecare gust al riscului, pe cari îi socotim astăzi ultima rezervă din mijlocul căreia avem dreptul să aşteptăm de aici înainte o indicaţie în vederea apariţiei unor autentici conducători de conştiinţe şi organizatori de forţe native ale acestei ţări".

Nici nu se putea o altă concluzie mai elocventă pentru eforturile de ansamblu ale „Ideii europene". Concluzia dezbaterii, care aparţine redacţiei, arată că : „Intelectualii acestei ţări au desigur multe cusururi, dar ei nu sunt cei mai răi fii ai acesteia. Nici cei mai incapabili. Nici cei mai compromişi. Iar, pe de altă parte, rolurile de conducători politici ai neamului nostru nu implică profesionişti în această direcţie — care nu formează astăzi o lăturalnică specialitate, ci o culme accesibilă personalităţilor crescute şi evoluate pe calea spirituală, deci intelectualilor în primul rînd. Căci, încă o dată, politica nu este o profesiune, ci o misiune".

Sigur că la toate aceste dezbateri teoretice privind necesitatea racordării spiritului naţional la cel universal, şi european în primul rînd, s-ar cuveni adăugate şi zecile de articole, studii şi traduceri, realizate în cadrul aceluiaşi scop al revistei. Strindberg, Pirandello, Dante, Ibsen, Claudel, Tagore, Kant, Pascal, epopeea irlandeză, Keats, Barbusse, Descartes, Proust, Bergson, Hugo von Hofmannsthal, Nietzsche, Joseph Conrad, Vaihinger, Yeats, Hermann Kayserling, Maine de Biran, Spencer şi

atîtea alte nume, din cele mai diverse domenii ale vieţii spirituale, fac obiectul unor studii, multe dintre acestea avînd implicit un caracter de familiarizare a spiritualităţii româneşti cu cele mai importante şi controversate curente de idei ale Europei acelor ani.

Parti pris-ul politic al revistei, dictat în mare măsură de oscilaţiile lui C. Rădulescu-Motru (conservatorism, averescanism, ţărănism etc.) este trecut nu o dată în plan secund tocmai de această necesitate vitală a unei naţiuni — cultura. În centrul diverselor campanii politice, „Ideea europeană" îşi urmează aceeaşi direcţie, a înţelegerii actului de cultură ca act vital al unui popor, a sincronizării cu civilizaţia europeană şi a realizării unei comunităţi culturale europene, situată deasupra graniţelor geografice şi necunoscînd decît o singură „regalitate": supremaţia spiritului.

VOCAȚIA EUROPEANĂ A LITERATURII ROMÂNE

(REPERE BIBLIOGRAFICE)

GH. CEAUȘESCU — CORINA POPESCU

Maturitatea unei culturi măsurîndu-se și prin capacitatea ei de autodefinire, crescînda profunzime teoretică a contribuțiilor de istorie literară românească din ultimii ani poate fi considerată un fapt relevant. Devine astăzi tot mai evident că orice cercetare mai amplă a istoriei literaturii române implică o luare de poziție asupra apartenenței acestei literaturi la sfera culturii europene, adică asupra unei probleme teoretice care persistă de-a lungul întregii diacronii a scrisului românesc.

A face istoria conștiinței europene a literaturii române ar necesita, practic, urmărirea tuturor etapelor istorice de evoluție ale acestei literaturi. Conștiința situației specifice a culturii românești, aflate la confluența dintre două lumi, se manifestă foarte de timpuriu iar începutul dezbaterii teoretice asupra problemei ar trebui, probabil, situat în epoca descoperirii latinității limbii române. Interogația cu privire la sensurile posibile ale culturii românești și la situarea acesteia în universul european a constituit, în orice caz, de-a lungul vremii, un impresionant ferment al energiilor creatoare și este un fapt incontestabil că fiecare din momentele cruciale ale istoriei literaturii noastre este marcat de căutarea și argumentarea unui răspuns în această chestiune.

Momentul în care dezbaterea teoretică asupra vocației europene a literaturii române devine dominantă, prin acuitate și amploare, îl constituie însă perioada dintre cele două războaie mondiale. Este, în același timp, momentul sincronizării cu mișcarea de idei general-europeană: căutării febrile a unei identități naționale a creației artistice românești și aspirației spre definitiva integrare a acestei creații în spațiul cultural al Europei moderne le corespunde, în acești ani, căutarea de sine a spiritului european, manifestată prin ample dezbateri ideologice. Disputele din critica literară și din publicistica românească se concentrau acum în jurul unor teme ca *orient—occident*, *cultură—civilizație*, *tradiționalism—modernitate*, *etic—estetic* — toate, dicotomii cu implicații specifice în spațiul literaturii române dar, nu mai puțin, dicotomii care polarizau simultan mișcarea intelectuală europeană, și prin care efervescența vieții literare românești atingea punctul său maxim de actualitate europeană.

Este știut că pentru istoria literară românească perioada dintre cele două războaie mondiale reprezintă o epocă de mare complexitate, în care disputele literare sînt deseori expresia unor importante divergențe de ordin ideologic și politic; tema care ne preocupă a constituit unul din

Rev. ist. teorie lit., tom. 31, nr. 1, p. 89—92, București, 1982

domeniile predilecte ale înfruntării dintre reprezentanții gîndirii raționaliste și partizanii spiritualismului mistic, concepțiilor „europeiste" opunîndu-li-se dogmele unui tradiționalism reacționar. Succinta bibliografie care urmează nu a intenționat să redea întregul peisaj polemic al epocii, analizat pe larg în două lucrări recente, de mare utilitate informativă, la care trimitem în special pentru relatarea înfruntării de opinii din paginile publicațiilor „Cuvîntul liber", „Hiena", „Ramuri", „Drum drept", „Gîndirea", „Viața românească" etc. în anii 1924—1925 : D. Micu, *„Gîndirea" și gîndirismul*, 1975 și Z. Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, 1980.

Au fost reținute acele titluri, românești și străine — cele din urmă sistematizate alfabetic, care sînt accesibile în bibliotecile noastre iar dintre articolele apărute în periodice au fost selectate, cu mici excepții, cele reproduse ulterior în volume. Astfel se explică, pe de o parte, faptul că o serie de articole importante (cum ar fi cele semnate de T. Vianu în „Gîndirea", în 1924, sau de E. Filotti în „Ideea europeană" și „Cuvîntul liber", în 1924—1925) nu figurează, pe de alta, faptul că studiile aparținînd lui N. I. Herescu, Camil Petrescu, M. Ralea, publicate în deceniul al doilea, apar cu data editării în volum.

Din opțiunea pentru urmărirea problemei în limitele epocii interbelice decurge absența unor scrieri de importanță majoră ale criticilor din perioadele anterioare ; s-a renunțat, de asemenea, la contribuțiile lui G. Ibrăileanu, considerînd că punctele sale de vedere asupra problemei au fost elaborate în deceniile precedente și că participarea sa la polemicile anilor douăzeci a fost treptat suplinită de discipoli ca M. Ralea.

Au fost, de asemenea, eludate o serie de contribuții de importanță teoretică ce nu privesc în primul rînd domeniul creației literare, cum ar fi St. Zeletin, *Burghezia română* ... (1925), L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale* (1947) sau discursul ținut în 1930 la Liga Națiunilor de Elena Văcărescu, în calitate de reprezentantă a României, în legătură cu posibilele consecințe culturale ale proiectatei federalizări europene, discurs ale cărui argumente sînt combătute de E. Herriot în volumul *Europe*, Paris, 1930.

Din dorința de concizie, în primul rînd, dar și din cauza accesibilității problematice, a trebuit să se renunțe la citarea unui mare număr de recenzii : e vorba, în special, de o serie de autori care dominau scena ideologică europeană (Spengler, Keyserling, Berdiaev, Maritain, Massis, Klages etc.) și ale căror lucrări au fost prilej de dezbateri asupra conceptelor de „europeism" și „tradiționalism", dînd naștere la susținute polemici între reprezentanți ai diferitelor grupări și tendințe autohtone, ca M. Eliade, N. Crainic, T. Vianu, D. D. Roșca și alții.

Efortul autorilor a fost îndreptat spre selectarea contribuțiilor care ilustrează configurația teoretică a problemei și alcătuirea unei bibliografii esențiale și de utilitate imediată pentru cercetarea literaturii române ca parte integrantă a lumii europene.

I. O TEMĂ MAJORĂ A CRITICII LITERARE INTERBELICE: SPECIFIC NAȚIONAL ȘI SPIRIT EUROPEAN

a) *Încercări teoretice:*

E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, 3 vol., București, 1924—1926, (*passim* și, în special, cap. I, XVI, vol. I; cap. XXIII, vol. III).

N. Bagdasar, *Din problemele culturii europene*, București, 1931.

D. D. Roșca, *Mitul utilului. Linii de orientare în cultura românească*, Cluj, 1933.

T. Vianu, *Idealul clasic al omului*, București, 1934.

D. Botta, *Europa în spirit*, în vol. *Limite*, București, 1936, p. 194—214.

D. Botta, *Frumosul românesc*, *ibidem*, p. 15—28.

Al. Vianu, *Orient și Occident*, în vol. *Libertate și cultură*, București, 1937, p. 43—51.

Al. Vianu, *Note asupra unității europene*, *ibidem*, p. 52—60.

A. Dimitriu, *Orient și Occident*, București, 1943.

N. I. Herescu, *Apărarea Occidentului*, în vol. *Milliarium (Pentru clasicism)*, București, 1937, p. 107—124.

M. Ralea, *Dualismul culturii europene și concepția omului total*, în vol. *Între două lumi*, București, 1943, p. 31—54.

D. D. Roșca, *Minune greacă*, în vol. *Linii și figuri*, Sibiu, 1943, p. 9—38.

L. Blaga, *Cultură minoră și cultură majoră*, în vol. *Trilogia culturii*, București, 1944, p. 239—357.

b) *Dezbateri literare:*

E. Lovinescu, *Există o literatură română*, în „Sburătorul literar", nr. 41—44, 6—27 oct. 1922; reprodus parțial în ed. *Critice*, București, 1979.

M. Ralea, *Europeism și tradiționalism*, în „Viața românească", XVI (1924), nr. 3 (martie), p. 445—447.

M. Ralea, *Filozofia culturii cu aplicații românești*, în „Viața românească", XVIII (1926), nr. 2—3 (febr. — martie), p. 357—361.

I. Pillat, *Tradiție și mdernism*, în „Universul literar" XLIII (1927), nr. 12—13, 20—27 martie; reprodus în vol. *Tradiție și literatură*, București, 1943, p. 5—22.

I. Pillat, *Romantismul românesc*, în „Viața românească", XXIII (1931), nr. 7—8 (iulie — aug.), p. 13—29; reprodus în *vol. cit.*, p. 13—29.

P. Constantinescu, *Tradiționalism sau modernism ?*, în „Sburătorul", IV (1926), nr. 3, p. 43—44; reprodus în vol. *Scrieri* VI, București, 1972, p. 271—274.

P. Constantinescu, *Literatura română există*, în „Vremea", VII, nr. 345, 8 iunie 1934; reprodus în vol. *Scrieri*, VI, București, 1972, p. 481—485.

Camil Petrescu, *Suflet național. Analiză descriptivă a termenului*, în vol. *Teze și antiteze*, București, 1936, p. 171—188.

Al. Philippide, *Tradiție clasică și tradiție națională*, în „Adev. lit. art", XV (1936), nr. 817 (2 aug.); reprodus în vol. *Considerații confortabile I*, București, 1970, p. 96—99.

Al. Philippide, *Tradiția literară românească*, în „Adev. lit. art." XV (1936), nr. 819 (16 aug.); reprodus în *vol. cit.*, p. 100—104.

Al. Philippide, *Modernismul și tradiția*, în „Adev. lit. art." ,XVIII (1937), nr. 859 (23 mai); reprodus în *vol. cit.*, p. 139—141.

M. Ralea, *Fenomenul românesc*, în vol. *Între două lumi*, București, 1943, p. 79—122.

D. Popovici, cap. *Entre l'Orient et l'Occident*, în vol. *La littérature roumaine à l'époque des lumières*, Sibiu, 1945, p. 135—182.

II. RELUAREA DISCUȚIEI DE PE COORDONATELE ACTUALITĂȚII

Vl. Streinu, *Clasicismul, formă specifică de participare românească la literatura universală*, în „Secolul 20", nr. 12/1966; reprodus în vol. *Pagini de critică literară* III, București, 1974, p. 291—298.

Vl. Streinu, *Aesthesis carpato-dunărean*, în „Gazeta literară", 14 apr. 1966, reprodus în vol. *Pagini de critică literară* IV, București, 1976, p. 347—350.

V. Cartianu, *Urme celtice în spiritualitatea și cultura românească*, București, 1972.

M. Zaciu, *Aspirația clasică*, în vol. *Colaje*, Cluj, 1972, p. 7—10.

I. C. Chițimia, *Funcția literară națională a cărților populare*, în vol. *Probleme de bază ale literaturii române vechi*, București, 1972, p. 417—429.

D. Hăulică, *Dialectica universalității*, în vol. *Geografii spirituale*, București, 1973, p. 5—10.

C. Ciopraga, *Personalitatea literaturii române*, Iași, 1973.

P. Cornea, *Originalitatea națională și influențe străine în epoca pașoptistă*, în vol. *Oamenii începutului de drum*, București, 1974, p. 42—58.

M. Muthu, *Literatura română și spiritul sud-est european*, București, 1976.

I. C. Drăgan, *Idealuri și destine. Eseu asupra evoluției conștiinței europene*, București, 1977.

A. Marino, *Prezența românești și realități europene*, București, 1978.

Al. Duțu, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, 1978.

Zoe Dumitrescu Bușulenga *Călătoria în Italia ca aventură arhetipală*, în vol. *Periplu umanistic*, București, 1980.

* * * „Secolul 20", nr. 3/1980.

* * * „Secolul 20", nr. 10-11-12/1980.

M. Martin, *G. Călinescu și „complexele" literaturii române*, București, 1981

III. LUCRĂRI DE REFERINȚĂ

G. Bonneville, *Prophètes et témoins de l'Europe. Essai sur l'idée d'Europe dans la littérature francaise de 1914 à nos jours*, Leyde, 1961.

H. Brugmans, *L'idée européenne 1920—1970*, Bruges, 1970.

L. Brunschvicg, *L'esprit européen*, Neuchâtel, 1947.

F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, 1961.

C. Curcio, *Europa. Storia di un'idea*, Firenze, 1958.

Chr. Dawson, *The Making of Europe*, London, 1932.

L. Dumont-Wilden, *L'évolution de l'esprit européen*, Paris, 1937.

J. B. Duroselle, *L'idea d'Europa nella storia*, Milano, 1964.

H. Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke*, München, 1951.

Denys Hay, *Europe. The Emergence of an Idea*, London, 1957.

P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII-e siècle*, Paris, 1946 (tr. rom. 1981).

D. C. F. Heerfordt, *Une Europe nouvelle*, Paris, 1926.

H. Massis, *Défense de l'Occident*, Paris, 1927.

S. de Madariaga, *Portrait of Europe*, London, 1952.

A. Nuesch, *Das Bekenntnis der Europäer*, Basel, 1930.

Gonzague de Reynold, *L'Europe tragique*, Paris, 1934.

Denis de Rougemont, *Vinght-huit siècles d'Europe. La conscience européenne à travers les textes, d'Hésiode à nos jours*, Paris, 1961.

C. Tsatsos, *La Grèce et l'Europe*, Lausanne, 1972.

Miguel de Unamuno, *Vérités arbitraires. Espagne contre Europe*, (4e éd.), Paris, 1925.

G. Uscatescu, *Europa, nuestra utopia*, Madrid, 1978.

B. Voyenne, *Histoire de l'idée européenne* (3e éd.), Paris, 1964.

Charles d'Ydewalle, *Vingt ans d'Europe*, Paris, 1939.

„FÊTE PASTORALE DES BERGERS MOLDAVES", PRIMA PIESĂ DE TEATRU A LUI GH. ASACHI*

ANDREI NESTORESCU

În colecția manuscriselor franțuzești de la Biblioteca Academiei R.S.R., două caiete îngrijit redactate — mss. fr. 97 și 219 — conțin textul unei mici piese de teatru anonime, intitulată „*Fête pastorale des bergers moldaves*", *donnée au Théâtre de Jassy le 10 avril 1834*. Pentru cei familiarizați cu importantele evenimente teatrale petrecute în Iașii anului 1834 — trei spectacole românești în decurs de șapte luni ![1] — nu încape nici o îndoială că avem a face cu *Serbarea păstorilor moldoveni*, cea dintîi piesă a lui Gh. Asachi [2], care contează, în istoria teatrului românesc, și ca primă lucrare dramatică originală reprezentată în Moldova în limba patriei [3]. Considerată pierdută de toți biografii scriitorului, inclusiv de eminentul editor al operei sale, N. A. Ursu [4], *Serbarea păstorilor moldoveni* reapare, la aproape 150 de ani de la compunerea ei, dintr-o dată în două manuscrise, confirmînd sau infirmînd aserțiunile statornicite de-a lungul vremii în legătură cu situația ei specială în literatura dramatică românească.

Spectacolul din 10 aprilie 1834 cu *Serbarea păstorilor moldoveni*, integrat unor ample festivități oficiale, a avut loc în onoarea generalului conte Pavel Kisseleff, cu prilejul plecării sale definitive din Principate. Gazetele locale, editate de Asachi, au consemnat cu vădită emoție neobișnuitul eveniment cultural, subliniindu-i, prin chiar pana autorului piesei, semnificațiile sociale, politice și artistice:

„Noblesa țării, dorind a da Ex. S. la agiunul călătorii sale o publică mărturisire despre a ei priință și cunoștință, au fost gătit pentru acea sară la Teatrul Varietăților o reprezentație potrivită cu împregiurarea, încredințînd alcătuirea și direcția ei d-le agăi Asachi.

Această alcătuire întitulată: *Serbarea păstorilor moldoveni*, cu cîntice și danțuri, înfățoșa slava oștenească a vechilor moldoveni, nenoricirile de care această țară adesăori s-au certat, facerile de bine a noului așăzămînt și mulțămirea lăcuitorilor către bunul lor ocîrmuitor. Piesa

* Comunicare susținută în ziua de 13 noiembrie 1981 la Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu". Vezi și articolul nostru de semnalare, în „România literară", XV, 6, joi 4 febr. 1982, p. 19.

[1] 10 aprilie: *Serbarea păstorilor moldoveni*, de Gh. Asachi; 26 august: *Dragoș, întîiul domn suveran al Moldovei*, de Gh. Asachi; 10 noiembrie: *Sărbare ostășască*, de Matei Millo.

[2] Unicul manuscris al ipoteticei drame istorice *Mihail, domnul și iroul românilor* ar fi ars în incendiul din 1827.

[3] Vezi Ioan Massoff, *Teatrul românesc*, vol. I, Editura pentru literatură, București, 1961, p. 217—218; *Istoria teatrului în România*, vol. I, Editura Academiei, București, 1965, p. 164 și 275.

[4] În *Prefață* la ediția Gheorghe Asachi, *Opere*, vol. I, ediție critică și prefață de N. A Ursu, Editura Minerva, București, 1973, se precizează: „*Serbarea păstorilor moldoveni* ... al cărei text nu s-a păstrat ...." (p. XXVI).

(alcătuirea) au cîştigat o deplină mulţămire, mai ales prin a sale nemerite aluzii (înţălesuri), foarte bine simţite de o îmbulzire nespusă de privitori. Cu toate aceste, acel mai frumos minut, cu nerăbdare aşteptat, nu s-au ivit, adecă fiinţa strălucitei persoane pentru care s-au făcut această serbare. Mare părere de rău au urmat, văzîndu-se că Ex. Sa n-au venit la această serbare, chiar rară în felul ei. După ce au cîntat simfonia, demoazelile Aristie Ghica, Maria Cantacuzino şi Ermiona Asachi, împreună cu ai lor părinţi, au depus la loja d. plenipotent o cunună alcătuită de lauri, de flori numite nemuritoare şi de frunze de măslini, pre cari toţi privitorii au urat cu aplauzuri obşteşti şi de strigătul : Vivat prezidentul ! Toate aluziile atîrnătoare de cortul ce înfăţoşasă stema Ex. S. s-au priimit cu mare bucurie. În minutul cînd păstorii depunea a lor urare şi flori la poalile acelui cort, carile piste puţin avea să se dipărteze dintre noi, toţi ochii s-au umplut de lacrimi şi teatrul au răsunat de aplauzuri pururе înnoite cu mai mare putere şi cu entuziasmos, şi de strigarea : Vivat al nostru prezident ! Vivat Kisseleff !

La finirea sebării, adunarea parterului au ales de deputaţi pe d.d. vornici Constantin Balş şi Lupu Balş, pe d.d. postelnici Nicolai Canta şi Iorgu Ghica, spre a duce Ex. Sale, drept mărturisire a simţirilor toatei noblese şi a publicului, cununa de flori şi cînticul, a căruia muzică s-au făcut de d. Elenco Asachi." [5]

Puţine alte date revelatoare cu privire la *Serbarea păstorilor moldoveni* s-au adăugat celor furnizate iniţial de Asachi. Contribuţiile citabile sînt una mai veche, a lui O. Lugoşianu, care a publicat versurile în limba franceză a două compoziţii muzicale — o baladă şi o cantată — interpretate cu ocazia spectacolului [6], precum şi una relativ recentă, a lui Ioan Massoff, care enumeră printre diletanţii moldoveni distribuiţi în reprezentaţie pe Mihail Kogălniceanu, Vasile Alecsandri, Costache Negri, Dimitrie Gusti şi Matei Millo [7].

Din examinarea textului piesei, aşa cum apare acesta în caietele amintite, se constată, în raport cu bibliografia curentă : mai întîi, că informaţiile de bază, cele oferite de Asachi în gazete, îşi păstrează deplina autenticitate, nefiind prin nimic contrazise ; apoi, că ambele cîntece în limba franceză aparţin operei înseşi, nicidecum vreunei completări cu rol de prolog sau de final al întregii serbări ; în sfîrşit, că problema identificării actorilor rămîne în continuare nesatisfăcător rezolvată, din pricina absenţei unei liste a „ahotnicilor".

De asemenea, o dată cu descoperirea piesei, se cuvine să fie neapărat rectificată, pentru a nu se mai perpetua în tratatele şi în dicţionarele de specialitate, o eroare majoră de istorie literară şi teatrală : spectacolul cu piesa lui Asachi — prima creaţie dramatică originală reprezentată în Moldova — nu a avut loc în românește, cum s-a afirmat pînă acum, ci în franţuzeşte —, iar faptul acesta, aparent surprinzător, se justifică prin aceea că *Serbarea păstorilor moldoveni*, adică *Fête pastorale des bergers moldaves*, nu se adresa unui public exclusiv românesc, oricîtă „îmbulzire nespusă de privitori" s-ar fi produs, ci în primul rînd lui Kisseleff şi anturajului său, care foloseau limba franceză în relaţiile cu românii.

Cele două manuscrise ale piesei, remarcabile prin acurateţea grafiei şi corectitudinea limbii, reprezintă versiuni aproape identice, probabil copii de difuzare, ale unui text anterior redactat. Ele au aparţinut categoric lui Gh. Asachi, provenind dintre hîrtiile sale [8]. În însemnarea-titlu

[5] „Albina românească", nr. 36, 12 aprilie 1834, p. 139—140. Acelaşi text este reprodus şi de „Buletin, foae oficială", II, 1834, nr. 27, p. 228—229.

[6] O. Lugoşianu, *O serbare la Iaşi. 10 şi 11 aprilie 1834*, în „Revista nouă", VII, 1895, nr. 9, p. 339—346. Vezi şi nota 14.

[7] Ioan Massoff, *op. cit.*, p. 218.

[8] Ms. 97, cu indicaţia „hîrtii T. Codrescu" (f. 1 r.) a fost şi în posesia editorului *Uricariului*, care nu l-a inclus însă în sumarul colecţiei.

(f. 1 r.), în cuvintele „Personnages" (f. 1 v.) și „des bergers moldaves"[7] (f. 2 r.) din ms. 97 îi recunoaștem cu ușurință grafia de bătrîneţe, de prin 1850—1860. În ceea ce ne privește, considerăm că nu numai adăugirile acestea tîrzii, ci și textele propriu-zise, copiate de aceeași mînă, sînt tot autografe Asachi, autorul manifestînd o îndreptățită preocupare, date fiind circumstanţele speciale ale spectacolului, pentru un scris cît mai îngrijit. Comparînd grafia mss. 97 și 219 cu aceea a unor manuscrise autografe semnate (B.A.R., ms. 3743 : *Raccolta delle poesie di G. Asaky, Alviro-Dacico* ... ; ms. 3075 : *Studj e memorie di Giorgio Asaky Moldavo* ; ms. 3776 : *Compositions de G. Asaky*), precum și cu aceea a unor scrisori în franţuzește (B.A.R., S $\frac{9}{\text{CCCXIX}}$, din 1823 ; S $\frac{28}{\text{CCCXIX}}$, din 1836 ; S $\frac{4}{\text{CCCXIX}}$, din 1837), personal ne-am format convingerea că avem a face cu același scris, intenționat caligrafic în cazul mss. 97 și 219[9].

Fête pastorale des bergers moldaves este un vodevil-pastorală, cu temă istorică și cu subiect de actualitate. Această improvizaţie conjuncturală, modestă ca valoare artistică, cu personaje convenționale, naive, voit simbolice (*Roman* și *Evdochia* sugerează, credem, elementele constitutive — latin și dacic — ale poporului român, iar *Nico*, soldatul, ideea de victorie), lipsită de intrigă și saturată de tirade festiviste, se înscrie în rîndul acelor piese encomiastice din care mai fac parte, de pildă, *Sărbare ostășască* a lui Matei Millo (editată recent de noi[10]) sau *Sărbătoare cîmpenească pentru 30 august 1837* a lui I. Heliade-Rădulescu[11]. Cu toate acestea, patriotismul fierbinte al autorului se manifestă aproape în fiecare replică : păstorii găsesc mereu prilejul să amintească de originea lor daco-romană, să evoce cu pietate slava străbună și personalitatea copleșitoare a lui Ștefan cel Mare, să spere într-o glorie „de un gen nou", aceea a prosperității și păcii. Din păcate pentru atmosfera generală a discursului, anacronismele stilistice sînt frecvente și, în spiritul pastoralelor italienești și franţuzești ale secolului al XVIII-lea (să nu uităm că Asachi este traducătorul pastoralei *Mirtil și Hloe* de Florian[12]), se discută despre „le siècle d'or de l'antique Arcadie", despre „les pyramides d'Osiris" sau despre „notre jeunesse, instruite dans les arts de Céres". Centrul de greutate al piesei îl constituie însă balada eroică cîntată de Nicandre, pe muzică națională

[9] Ca text de bază pentru transcrierea piesei am ales ms. 219, care înregistrează toate modificările operate în ms. 97, luat neîndoielnic drept model. (Ultimele file ale ms. 97 sînt ceva mai grăbit scrise, cu intercalări de replici și completări marginale). În subsolul paginilor, marcate cu asterisc, am notat rarele variante, inclusiv titlurile compozițiilor din care a fost împrumutată muzica diferitelor arii (cînd aceasta nu era originală, compusă de Elena Tayber Asachi).

[10] Andrei Nestorescu, *Teatru românesc inedit* : „*Sărbare ostășască*" *de Matei Millo*, în „Revista de istorie și teorie literară", tom 30, 1981, nr. 2, p. 281—291. Supoziția avansată aici, că piesa lui Millo trebuie să fi fost tributară, ca factură generală, *Serbării păstorilor moldoveni*, considerată pierdută, se confirmă pe deplin : Matei Millo s-a inspirat copios din vodevilul lui Asachi, mai ales în ceea ce privește finalul, rezolvat cu mijloace scenice asemănătoare.

[11] *Serbările* ... acestea alegorice, închinate puternicilor zilei — unui Kisseleff, unui Mihail Sturza, unui Alexandru Ghica — constituie un semn distinctiv al începuturilor teatrului românesc și, acum, cînd toate textele sînt publicate, ar merita, poate, să facă obiectul unei cercetări comparatiste independente.

[12] Spectacolul din 27 decembrie 1816 cu pastorala *Mirtil și Hloe* (tradusă și prelucrat de Asachi după piesa lui Florian inspirată de o idilă a lui Salomon Gessner) este considerat, în istoria culturii noastre, drept cea dintîi reprezentație dramatică în limba română.

de Elena Tayber Asachi. Balada istoriseşte — în versuri armonioase, foarte corecte, la compunerea cărora n-ar fi exclus ca poetul să fi fost ajutat de vreunul dintre profesorii francezi stabiliţi atunci la Iaşi — ceea ce cunoaştem cu toţii din *Muma lui Ştefan cel Mare*, legenda istorică a lui Bolintineanu, ca şi din *Ştefan cel Mare înaintea Cetăţei Neamţu*, propria poezie a lui Asachi, sursa de inspiraţie aflîndu-se, desigur, în legenda moldovenească transmisă de Dimitrie Cantemir în *Istoria imperiului otoman* [13]. Refrenul, de un autentic patetism, se modifică în funcţie de personajele evocate (Ştefan, mama sa), pentru ca în ultima strofă, apoteotică, accentul lui dintr-o dată nostalgic să creeze un contrast de un notabil efect artistic :

Étienne, électrisé, ranime ses soldats,
Plein de nouvelle ardeur il revole aux combats,
Les ennemis surpris, vaincus et culbutés,
Arrosent de leur sang les pays délivrés.
Ah ! c'était bien alors que le berger moldave
Pour sa patrie savait combattre en brave !

Balada lui Asachi, extrasă din context, are o istorie curioasă, probabil unică în epocă. După ce mai întîi a fost cîntată pe scenă, la 10 aprilie 1834, ea a fost imediat litografiată, însoţită de muzica pentru voce şi pian, şi răspîndită în cercurile interesate [14]. Un anonim (Nicolae Istrati?) a tradus-o apoi în româneşte, cu maximă fidelitate, această variantă [15] circulînd cel puţin pînă ce Asachi şi-a tipărit, pentru prima oară în 1841, propriul său poem, *Ştefan cel Mare înaintea Cetăţei Neamţu*, împreună cu tălmăcirea lui în franţuzeşte, *Étienne devant le Château de Neamzo* [16], sensibil modificată faţă de versiunea iniţială, din *Fête pastorale* şi din litografie. În sfîrşit, cînd J. A. Vaillant a inclus balada în cunoscuta sa antologie din 1851 [17], el a tradus nu textul românesc al lui Asachi, ci un altul, deosebit prin cîteva amănunte de conţinut de cele deja amintite, menţionînd că poezia *(Étienne le Grand devant sa forteresse de Neamzo)* este prelucrată („retouchée") de un moldovean rămas necunoscut (Hrisoverghi? Asachi? Vaillant însuşi, recurgînd la un subterfugiu?). În conştiinţa publică însă, celebra legendă istorică a lui Bolintineanu, publi-

[13] Vezi Laetitia Cartojan, *Legenda „Mama lui Ştefan cel Mare". D. Cantemir, izvorul baladelor din sec. al XIX-lea*, în „Cercetări literare", V, 1943, p. 65—98.

[14] Această litografie, intitulată *Ballade tirée de la Fête pastorale representée au Théâtre des Variétés à Jassy le 10 avril 1834. Le berger Nicandre*, a fost publicată de O. Lugoşianu, *art. cit.*, p. 344—345. Textul nu se deosebeşte de cel din *Fête pastorale*. Am căutat litografia la cabinetul de muzică al B.A.R., unde se afirmă că s-ar găsi, dar în fişiere nu apare şi nici nu se ştie cînd şi dacă a existat ; a fost probabil sustrasă de multă vreme. În schimb, sub cota III 7059 se află cealaltă bucată muzicală extrasă din *Fête pastorale: „La Tente". Cantate de la Fête pastorale, donnée au Théâtre de Jassy. 10 avril 1834. Traduction du moldave et mise en musique par Hélène Asaky*. Notele sînt scrise pentru voce şi pian. Textul a fost de asemenea publicat, o dată cu precedentul. În piesa de teatru, frazele explicative care însoţesc versurile cantatei litografiate fac parte dintr-o replică a lui Nico, interpretul melodiei.

[15] Publicată în broşura *Unele documente din Moldova*, aparţinînd probabil „paşoptistului renegat" Nicolae Istrati şi editată la Braşov prin 1840—1843 (cf. Paul Cornea, *Studii de literatură română modernă*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1962, p. 345 ; N. A. Ursu, *Note şi variante*, *ed. cit.*, p. 682.

[16] Succesivele reeditări ale acestor două texte, românesc şi franţuzesc, sînt înregistrate de N. A. Ursu, *loc. cit.*, p. 682—683.

[17] *Poésies de la langue d'or*, traduites par J. A. Vaillant (de Bucharest), Paris, 1851, p. 70—71.

cată în 1847, a înlocuit definitiv poemele cu subiect asemănător, inclusiv pe cel al lui Asachi, cu toate variantele sale româneşti şi franţuzeşti.

★

Prin identificarea, stabilirea paternităţii şi analiza de conţinut a mss. fr. 97 şi 219, bibliografia Gh. Asachi se îmbogăţeşte cu două manuscrise ignorate, probabil autografe, conţinînd, ambele, textul integral al primei piese de teatru a scriitorului : *Fête pastorale des bergers moldaves*. Totodată, istoria literară, îndeosebi cea a dramaturgiei (ale cărei începuturi n-au fost încă studiate în raport cu toate titlurile existente, mai numeroase decît se crede îndeobşte) trebuie să reţină că spectacolul din 10 aprilie 1834 cu această piesă a avut loc în franţuzeşte, şi nu în româneşte, cum s-a crezut întotdeauna, că *Fête pastorale* ... rămîne, într-adevăr, prima lucrare dramatică originală reprezentată în Moldova, dar că prima piesă de teatru românească jucată în româneşte trebuie să fie socotită, pînă la vreo nouă rectificare, sceneta istorică *Dragoş, întîiul domn suveran al Moldovei*, a aceluiaşi neobosit deschizător de drumuri Gh. Asachi, interpretată de diletanţii ieşeni la 26 august 1834, însă al cărei text, din nefericire, *încă* nu a fost descoperit.

f. 1 r.

FÊTE PASTORALE
donnée au Théâtre de Jassy le 10 Avril 1834*

f. 1 v.

PERSONNAGES **

ROMAN, vieux laboureur
EVDOQUIE, sa femme
NICO, leur fils aîné ; soldat
ERMILE, leur fils cadet ; berger
LÉONTE, agriculteur
MARINA, sa femme
IRÈNE, leur fille aînée
ANISSE, leur fille cadette
NICANDRE, CODRATE, FOCA } bergers

Bergers. Bergères. Agriculteurs.

f. 2 r.

FÊTE PASTORALE DES BERGERS MOLDAVES ***

Le théâtre représente un site pittoresque de la Moldavie. À droite on voit sur la hauteur les ruines du Château de Niamzo et dans le fond les montagnes au-dessus desquelles, un peu sur la gauche, s'élève le pic du mont Tchaklouï.

---

* În ms. fr. 97, titlul de pe f. 1 r., adăugat ulterior, cu grafia lui Asachi de prin 1850—1860, este următorul : „Fête Pastorale, donnée l'an 1834 en honneur de S. Ex. le comte P. Kisseleff, Président de la Moldavie et Valachie durant l'occupation de ces pays par l'armée Russe."

** În ms. fr. 97 lista personajelor lipseşte.

*** În ms. fr. 97, cuvintele „des bergers Moldaves" sînt adăugate ulterior, odată cu titlul de pe f. 1 r.

Le milieu du théâtre est occupé par une colline couronnée d'un groupe de sapins et sur le devant de laquelle, à gauche, on voit la cabane d'un laboureur entourée de tous les instruments aratoires.

L'orchestre exécute une symphonie qui est suivie d'un orage. Au lever du rideau on aperçoit les éclairs et on entend les roulements lointains du tonnerre.

Il s'affaiblit insensiblement ; la clarté reparaît et la musique fait entendre du côté du château les ritournelles de la Doïna.

Ensuite on voit partir de ce même point les bergers et les bergères en habits nationaux ; et, du côté opposé, les laboureurs admirent la beauté du jour* et chantent :

CHOEUR**

D'un souffle l'Aquilon
Écarte le nuage
Qui amenait l'orage//
f. 2 v. Sur notre horizon.
Jamais l'astre du jour
Ne fit si beau retour.

Nos champs et nos hameaux
Que menaçaient naguère
L'orage et ses fléaux
Revoyent un temps prospère.
Jamais l'astre du jour
Ne fit si beau retour.

ROMAN

Heureux enfants ! Depuis un lustre vos paisibles journées n'ont point été troublées ; nés sous l'influence d'un astre tutélaire, vous ne connaissez les malheurs que par les récits de vos mères ; vous croissez dans la sécurité du bonheur. Hélas ! bien moins heureux que vous, dans ma longue carrière j'ai vu rarement sur nos côteaux un soleil sans nuages ! Accablé par le poids des ans, que de fois ma tête défaillante s'est courbée sous celui de la misère, de l'infortune, du désespoir ! Douloureux souvenirs, jours de calamité, où *** :

Point de riches moissons, point de fêtes champètres.
Tristesse et pauvreté étaient de nos ancètres
Le partage assuré ; leur sort était précaire,
Leurs travaux, leurs vertus n'avaient aucun salaire.
Le bonheur n'était pas pour ma triste patrie ...
Ah ! j'ai trop tôt vécu ; je regrette ma vie !//

f. 3 r. LÉONTE

Privés de protecteurs, les bras de notre jeunesse, engourdis par l'oisiveté ou paralysés par le malheur des temps, ne pouvaient plus nous soustraire à l'oppression ! Forcés d'abandonner nos foyers et les tombeaux de nos pères, les forêts devenaient notre asile et souvent nous ne trouvions de sécurité que dans les repaires des bêtes féroces. O, temps de cruelle mémoire, tu es au tableau une ombre ineffaçable qui en fait ressortir la valeur et le prix !

---

* În ms. fr. 97 : „de la journée".

** În ms. fr. 97 : „(air de *Freischütz*)".

*** În ms. fr. 97 : „(I air d'*Un époux chéri*)".

CODRATE

Alors le raisin vermeil se desséchait souvent sur un cep inutile. Les épis jaunissants se courbaient sous leur poids et appelaient en vain la faucille du moissonneur. Le torrent enlevait tout, même l'espérance, et le cultivateur, privé du fruit de ses peines, allait au loin mendier son pain sur une terre étrangère ; il n'emportait que le souvenir de ses sueurs et de ses travaux perdus ! Maintenant, quel changement merveilleux ! L'industrie est électrisée, le travail a sa récompense et ses droits, la carrière du bonheur nous est ouverte, nos greniers ne suffiront plus à nos abondantes récoltes, les produits de nos terres fournissent la Thrace et, par un heureux retour, les Romains-Daces nourissent déjà ceux de l'Italie, leur antique mère patrie !*

L'étranger nous pourvoit, il soigne la parure
Des dames de nos villes et de riches seigneurs.
Mais en revanche aussi il a sa nourriture
Et la toison dorée par nos peines et nos sueurs.//

f. 3 v.

MARINA

Le plus terrible des fléaux décimait annuellement nos populations ; le tribut homicide que nous étions obligés de lui payer m'a ravi mon père et ma mère. Grâces éternelles soient rendues au génie tutélaire qui nous a delivrés du monstre destructeur ! J'ai perdu ceux qui étaient chers à mon coeur, mais je suis heureuse du bonheur de ma patrie. Deux filles et un fils me restent ; il fera ma gloire et ma consolation, car il portera un jour les armes pour le service de son pays.

ERMILE

Est-il vrai, mon père, qu'on était si malheureux il y a quelques années ? Que l'innocence était sans défenseur, que le pauvre opprimé ...

ROMAN

Mon enfant, ne renouvelle pas mes douleurs ! Je veux oublier ce temps d'amertume et de calamité ! Remercie la providence de t'avoir fait naître à une époque où tu n'as à redouter ni l'injustice, ni la méchanceté des hommes. Fais comme moi, mon enfant, fais comme ta mère, prie tous les jours le Tout-Puissant pour qu'il récompense dignement notre bienfaiteur, pour qu'il répande sur lui la plénitude de ses grâces et celles du bonheur !

NICANDRE

f. 4 r.

Gloire à la régéneration présente ; les armes de nos ancêtres//enfouies depuis des siècles étaient livrées à l'oubli et à la rouille ! Aujourd'hui, brillantes comme l'astre du jour, elles sont le gage de la tranquillité publique. Le repos de nos communes n'est plus confié au mercenaire étranger, l'enfant de la patrie en répond. Les antres des rochers ne sont plus l'asile de l'innocence et l'ombre des forêts ne lui est plus utile que par sa douce fraîcheur. **

Dans ma patrie heureuse ont cessé les alarmes,
La paix est assurée aux palais, aux hameaux,
Nos plaines sont couvertes de nos nombreux troupeaux ...
Gloire ! car du pays l'enfant est sous les armes !

EVDOQUIE

De tous les jeunes gens de nos côteaux, mon fils est le premier qui ait remplacé la houlette par les armes ! Trois ans se sont écoulés depuis ; son service est fini ; quelle joie ! Je l'attends

---

* În ms. fr. 97 : „(II air : *Ninette, je vais vous raconter)*".
** În ms. fr. 97 : „(III air : ...)".

aujourd'hui ; il rentrera sous le toit paternel avec la belle récompense d'avoir servi son pays et contenté ses chefs.

ANISSE*

Nous revoyons enfin ces jours où nos ancêtres
Par doubles travaux avaient double états :
Laborieux et joyeux dans les fêtes champêtres,
A l'instant du danger redevenaient soldats !

f. 4 v.

IRÈNE

Nico va revenir ! O, jour de mon bonheur, impatiemment//attendu depuis trois longues années ! Il reviendra plus beau ; il m'a gardé la foi qu'il m'a jurée lors de son premier semestre. Cette écharpe en est le précieux gage, je l'ai toujours portée sur mon coeur, elle m'est chère, c'est la couleur de mon pays et c'est celle de Nico ; c'est le premier et fidèle confident de mon bonheur et de mes espérances.**

Rouge mêlé de bleu, qui paraît à la flamme
De mon guerrier fidèle, forme aussi ma couleur !
On sait que le bleu peint la constance de l'âme,
Rouge indique le feu dont est brûlé mon coeur.

LÉONTE

Les armes étincelantes dont se couvre aujourd'hui notre jeunesse ne donnent plus le signal de la détresse et des combats ; elles sont le gage de la tranquillité et de la confiance des habitants. Ces monts qui ne répète actuellement que le doux son des chalumeaux, ces plaines couvertes aujourd'hui de paisibles troupeaux et de riches moissons, souvent ont retenti du fracas tumultueux des armes, nos ancêtres les ont vues arrosées de sang et couvertes de carnage. Loin de nous ces jours de deuil et de malheur !***

Il fut un temps jadis pour le noble laurier,
Étienne et Décébale en out cueilli les palmes.
Plus heureux aujourd'hui, exempts de toutes alarmes,
Nous trouvons le repos sous le doux olivier.//

f. 5 r.

EVDOQUIE

Qui nous fera entendre la chanson qui retrace l'action de cette mère célèbre qui ranima le courage de notre antique héros, et par des paroles qui vivent dans l'histoire, le reconduisit sur le chemin de la victoire ?

ANISSA

C'est Nicandre que j'ai entendu l'autre jour chanter, lorsqu'en plein midi, fuyant la chaleur du soleil, il conduisit son troupeau à l'ombre de ces ruines.

PLUSIEURS VOIX

Nicandre, contez nous cette belle histoire !

---

* În ms. fr. 97 : „(IV air : de Polazek)".
** În ms. fr. 97 : (V air : ...)".
*** În ms. fr. 97 : „(VI air : ...)".

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

NICANDRE

Je chanterai, mais vous répéterez les derniers vers!

*Ballade**

Dans ces donjons ruinés qui couvrent la montagne
Et d'où la vue au loin s'étend sur les campagnes,
Une femme héros commandait autrefois ;
Célèbre, magnanime, digne exemple de rois.
C'était un temps alors où le berger Moldave
Pour sa patrie savait combattre en brave.

CHOEUR

C'était un temps alors où le berger Moldave
Pour sa patrie savait combattre en brave.//

f. 5 v.

NICANDRE

Étienne était son fils ; il fut nommé le Grand ;
Il eut des jours de gloire, il en eut de malheur,
De tous nos souverains il fut le plus vaillant ;
Mais le sort le trahit, il trouva son vainqueur.
C'était pourtant alors que le berger Moldave
Pour sa patrie savait combattre en brave.

CHOEUR

C'était pourtant alors ... *etc., etc., etc.***

NICANDRE

Les hordes d'ennemis inondaient nos vallées
Et le fer et la flamme, le tonnerre et la foudre
Portaient au loin l'effroi, désolaient nos cités.
Les villes et les hameaux étaient réduits en poudre.
C'était pourtant alors que le berger Moldave
Pour sa patrie savait combattre en brave.

CHOEUR

C'était pourtant alors ... *etc., etc., etc.*

NICANDRE

Étienne, toujours grand, veut combattre et mourir
Mais il veut embrasser et son fils et sa mère.
Dans sa détresse affreuse c'est son dernier plaisir,
La seule jouissance qui lui soit toujours chère.

---

* În ms. fr. 97 : „(VII air : *national)*".

** În ambele manuscrise, replica-refren a corului este transcrisă cînd integral, cînd abreviat ; am unificat în funcţie de frecvenţă, mai mare în cea de a doua situaţie.

C'était un temps alors où le guerrier Moldave
Savait aimer en père, savait combattre en brave. *

CHOEUR

C'était un temps alors ... *etc., etc., etc.*//

f. 6 r.

NICANDRE

Il précède l'aurore, suivi de ses guerriers,
Il arrive au château et demande sa mère.
Elle paraît aux crénaux, mais d'une voix sévère :
„Mon fils n'entrera pas" dit-elle „sans lauriers !"
C'était un temps alors où les femmes Moldaves
Pouvaient être l'exemple des hommes les plus braves.

CHOEUR

C'était un temps alors ... *etc., etc., etc.*

NICANDRE

„Mon fils est plein d'honneur, enfant de la victoire,
Je l'ai toujours trouvé au chemin de la gloire.
Je ne puis lui ouvrir cet obscur tombeau,
Il faut une autre mort à un si grand héros !"
C'était un temps alors où les femmes Moldaves
Pouvaient être l'exemple des hommes les plus braves.

CHOEUR

C'était un temps alors ... *etc., etc., etc.*

NICANDRE

„Rassamble tes guerriers**, retourne au champ d'honneur,
Dèlivre ton pays, ou trouve le trépas***.
Ta mère te l'ordonne, et si par malheur
Ton courage est trahi, elle n'y survivra pas !"
C'était un temps alors où les femmes Moldaves
Pouvaient être l'exemple des hommes les plus braves//.

f. 6 v.

CHOEUR

C'était un temps alors ... *etc., etc., etc.*

NICANDRE

Étienne, électrisé, ranime ses soldats,
Plein de nouvelle ardeur il revole aux combats,

---

* În ms. fr. 97 se repetă refrenul din strofa anterioară.
** În ms. fr. 97, suprascris în românește : „Adună-ți pre ostași".
*** În ms. fr. 97, adăugat în românește : „mormînt".

Les ennemis, surpris, vaincus et culbutés,
Arrosent de leur sang les pays délivrés.
Ah ! c'était bien alors que le berger Moldave
Pour sa patrie savait combattre en brave !

CHOEUR

Ah ! c'était bien alors ... *etc., etc., etc.*

ANISSA

Que cette canson est belle ! Toutes les fois que je l'entends j'y découvre de nouveaux charmes !

ROMAN

Oui, mes enfants, vos jeux et vos fêtes doivent être ennoblis par le recit de cette action qui retrace la gloire de nos ancêtres. C'est par la piété, c'est par l'obeissance aux lois et par l'exercice des vertus que les familles ainsi que les peuples s'assurent une prospérité durable. Ce petit coin de notre* pays, au monde presqu'inconnu, peut cependant se vanter d'avoir été le théâtre d'une action digne des plus beaux jours de l'ancienne Rome. Soyez en fiers, mes
f. 7 r. enfants, ne dedaignez point un legs aussi glo//rieux que nos pères nous ont transmis au prix de leur sang ! La carrière actuelle est plus facile : couverte de deux puissants boucliers, notre heureuse peuplade doit exploiter désormais les trésors d'un sol fécond encore inconnu, les toissons d'or de nos troupeaux, le miel de nos ruches et la moisson de nos champs ; et, dociles à la voix de vos pères, il vous est réservé une gloire d'un nouveau genre, celle de renouveller dans notre patrie le siècle d'or de l'antique Arcadie !

CODRATE

Qui, du haut de cette montagne, d'un pas accéleré descend dans le vallon ?

TOUS

C'est Nico ! C'est Nico, notre jeune guerrier qui vient combler la joie de cette journée !

EVDOQUIE, ROMAN

Mon cher fils, soyez le bienvenu !

IRÈNE

Nico ! Cher Nico !

NICO

Mon père ! ... Ma mère ! ... Que je suis heureux de vous presser contre mon coeur !
f. 7 v. Je reviens sous le toit paternel pour vous consacrer dorénavant tous mes soins ! //Chère Irène !... Je te revois toujours plus belle ; et si tu m'a gardé ta foi, rien ne peut désormais retarder notre bonheur !

IRÈNE

Mon coeur fidèle en est le sûr garant et ma mère le témoin. Je ne serais heureuse qu'avec toi.

---

* „Notre" completat după ms. fr. 97.

ROMAN

Quelle nouvelle nous apportes-tu de la ville? Depuis que tu es soldat et que tu veilles à notre sûreté, nous menons ici une vie paisible; le bien et le mal nous viennent d'en haut; mais si nous ne voulons point connaître la source de nos maux passés que nous devons livrer à l'oubli, nos coeurs reconnaissants ont besoin de savoir de quelle main Dieu se sert pour nous envoyer notre bonheur actuel.

NICO

Amis ! Sur la colline fleurie qui domine nos champs et nos hameaux s'élève la tente d'un guerrier. Un chevalier et un lion en sont les fidèles gardiens. C'est de là qu'en temps de guerre partent les foudres et les tonnerres; c'est de là qu'en temps de paix l'astre bienfaisant repend sa douce clarté. Dans cette tente siègent l'honneur, la justice et la sagesse. L'innocence y trouve un asile, les lois un défenseur. Tant des vertus divinisées ont transformé cette tente en un autel, où les bergers de nos vallons viennent déposer// leurs voeux et leurs hommages. Ainsi que les
3 r. pyramides d'Osiris, par la dureté de leur granit, ont survécu à quarante siècles, de même la reconnaissance d'un peuple heureux, plus indestructible encore, rend immortel l'emblême de cette tente tutélaire.

(En ce moment le groupe d'arbres se transforme en tente. L'orchestre sonne des fanfares.)

CODRATE

Salut, tente glorieuse, siège des vertus et de notre amour ! Après nos calamités, c'est toi qui nous es apparue semblable à un arc-en-ciel*. Si tu es destinée à embellir encore d'autres côteaux, tant que la Moldova roulera ses ondes rapides, tant que le mont Pion élevera vers les cieux sa crête majestueuse, l'image de cette tente vivra dans nos coeurs et les paroles salutaires qui en ont retenti nous guideront toujours sur la voie du bonheur !

TOUS

Toujours ! Toujours !

NICO**

Guerrier loyal et magnanime,
Que le brillant astre du nord
Régénerateur et sublime
A éclairé sur notre sort,

Deux peuples heureux c'est ton ouvrage,
Tu as veillé sur leur salut,
La gloire est ton juste partage,
La gratitude est leur tribut !//

8 v. Que le destin doux et prospère
Soit fidèle en chaque séjour
A ce guerrier qui est notre père,
Qui a nos coeurs et notre amour.

Toujors sa pensée salutaire
Nous guidera au vrai bonheur,
Et notre asile tutélaire
Sera cette tente et son coeur !

---

* În ms. fr. 97 urmează : „consolateur, pour nous annoncer ces jours de prospérité."
** În ms. fr. 97 : „(VIII air : *de Mme Asaky*)"

ROMAN

Mes enfants ! Transmettez le souvenir de cette journée à la postérité la plus reculée. Lorsque toutes vos espérances seront réalisées, lorsque les germes actuellement confiés à notre terre auront produit leurs fruits, alors que nos hameaux se transformeront en villages florissants, que notre jeunesse, instruite dans les arts de Céres disputera à nos voisins la supériorité des produits du sol, lorsque vos coeurs seront cités comme exemples de piété et de vertu, songez, mes enfants, que les fondements de ce bien suprême, auquel aspirent ici-bas les mortels, ont été posés par la main du guerrier qui a veillé pour nous sous cette tente glorieuse !

TOUS

Gloire à notre bienfaiteur !*

Il fait notre bonheur ainsi que sa gloire,
On l'adore en ces lieux et son nom à jamais
Vivra dans nos coeurs comme dans l'histoire.
Chantons, chantons** ses bienfaits !//

f. 9 r.

NICO

Terminons cette journée par une danse, comme tous les jours heureux !

TOUS

Qui, par une danse ! Que l'on joue l'Arcana !

(Les bergers cueillissent au pied de la colline des branches d'arbre. Ils exécutent unde danse nationale et forment ensuite un tableau en tendant les rameaux vers la tente qui est éclairée par la clarté du Bengale. Le chiffre paraît en transparent.)

ROMAN

Dieu connaît la pureté de nos coeurs et nos sentiments de reconnaissance pour notre bienfaiteur, mais manifestons les aussi au monde par des témoignages conformes à la piété et à la simplicité des moeurs des bergers Moldaves !

(Le CHOEUR répète le dernir air ***.)

FIN

(B.A.R., Ms. fr. 219)

---

* În ms. fr. 97 : „CHOEUR (IX air : *La trompette guerrière)*".
** Al doilea „chantons" completat după ms. fr. 97.
*** În ms. fr. 97 : „le couplet IX".

B. P. HASDEU ÎN DIALOG CU LUMEA ȘTIINȚIFICĂ EUROPEANĂ: CORESPONDENȚII ITALIENI

CORINA POPESCU

Cu toate că scrierile lui B. P. Hasdeu din toate domeniile denotă un interes deosebit pentru spațiul italian de cultură și o fervență adeziune la ideea pan-latinismului, relațiile lui Hasdeu cu Italia n-au făcut niciodată obiectul unei cercetări mai amănunțite.

Corespondența păstrată în fondul Arhivelor Statului din București, inedită în cea mai mare parte a ei [1], ne dezvăluie aspecte nu o dată surprinzătoare ale dialogului purtat de Hasdeu cu lumea științifică italiană.

Două sînt, în biografia lui B. P. Hasdeu, momentele cruciale ale contactului cu Italia. Mai întîi, Congresul de orientalistică desfășurat în 1878 la Florența. Invitația de a participa la lucrările acestui congres, invitație semnată de M. Amari și A. De Gubernatis, al cărei text fusese publicat în întregime în „Columna lui Traian" (nr. 2/1877), îi fusese adresată lui Hasdeu cu puțin timp înaintea intrării în Academia Română. Ziarul „Românul" relatează (la 18 nov. 1878) amănunte asupra participării lui Hasdeu la acest congres, la numai cîteva săptămîni de la numirea definitivă a acestuia la Universitatea din București. Evenimentul se situează, așadar, într-un moment de vîrf al carierei științifice a lui B. P. Hasdeu. Un deceniu mai tîrziu, cu numai cîteva luni înainte de moartea Iuliei, Hasdeu este delegat la cel de al XI-lea Congres internațional de literatură și artă de la Veneția, împreună cu D. Ghica și Al. Djuvara, după cum relatează „Românul" la 21 august 1888.

Una dintre personalitățile lingvisticii italiene care angajează relații epistolare cu Hasdeu este Napoleone Caix (1845—1882): titular al catedrei de limbi romanice de la Universitatea din Florența și autor al unor opere de importanță excepțională, cum ar fi *Le origini della lingua poetica italiana* (1880), Caix este considerat fondatorul noii școli de lingvistică romanică. Corespondența sa științifică cu B. P. Hasdeu este presărată cu numeroase declarații filo-române: „Aici se urmărește cu interes crescînd ceea ce se face în România, a cărei cauză se bucură la noi de simpatie generală și sinceră și căreia îi dorim cu toții, din toată inima, să iasă cu bine din dificultățile actuale. Nouă, celor care cultivăm studiile de romanistică, ne stă la inimă în mod deosebit soarta acestei brave națiuni, căreia

[1] Se află în curs de apariție, la Editura Minerva, volumul *B. P. Hasdeu și contemporanii săi, români și străini. Corespondență primită*, realizat în cadrul Institutului „G. Călinescu" de un colectiv condus de Al. Săndulescu, volum care cuprinde textele integrale ale scrisorilor din care citățm în continuare.

Rev. ist. teorie lit., tom. 31, nr.1, p. 107—113, București, 1982

căutăm să-i urmărim rapida mișcare de progres" (scrisoare, după toate probabilitățile, din 29 aprilie, 1877). Mulțumind pentru primirea unei lucrări a lui Hasdeu, Caix a laugă, cu altă ocazie: „Sper că voi avea peste scurt timp ocazia s-o fac cunoscută în Italia, publicîndu-mi notele *de rebus rumensibus*, întrucît este din păcate adevărat că România este tot atît de necunoscută Italiei, pe cît este Italia României. Aș fi făcut-o deja, dacă nu ar fi trebuit să termin altă lucrare care trebuie să iasă în curînd. Nu mi-am abandonat însă studiile care formează în parte tema prelegerilor mele, în care tratez despre morfologia romanică" (scrisoare păstrată la Arhivele Statului, fond B. P. Hasdeu, vol. XIII, doc. 585, probabil din 1880). În 1880, Caix vizitase România iar în scrisoarea pe care i-o adresează lui Hasdeu la 28 noiembrie evocă întîlnirile avute: „Binevoiți a mă ierta că nu v-am scris pînă acum cu promptitudinea cu care aș fi dorit, spre a vă mulțumi din inimă pentru tot ce ați avut bunătatea de a face pentru ca șederea mea la București să fie cît mai utilă și agreabilă. Sper ca popasul meu acolo să nu rămînă fără folos pentru studiile noastre. În orice caz, eu nu voi uita niciodată primirea cu adevărat frățească de care am avut parte și această călătorie îmi va lăsa, dintre toate cîte le-am făcut pînă acum, amintirea cea mai plăcută".

Angelo De Gubernatis (1840—1913), cunoscut indianist și literat, a predat timp de mai multe decenii sanscrita la universitățile din Florența și Roma, a publicat numeroase lucrări de mitologie comparată și a editat o serie întreagă de reviste de orientalistică; este, de asemenea, autorul mai multor dicționare biografice, considerate și astăzi utile: *Dizionario biografico degli scrittori contemporanei* (Firenze, 1879), *Dictionnaire international des écrivains du jour* (Firenze, 1888 — 1891), *Piccolo dizionario di contemporanei italiani* (Roma, 1895), *Dictionnaire international des écrivains du monde latin* (Roma, 1905—1907). Cunoștința lui cu Hasdeu datează tot de la Congresul orientaliștilor din 1878: „le Congrès International des Orientalistes à Florence en 1878 m'avait permis de mieux apprécier la science et le talent de votre savant philologue le professeur Hasdeu", declara A. De Gubernatis în prefața volumului său de impresii de călătorie în România. Preocupările comune ale celor doi sînt evidente, există însă și unele indicii că n-au fost găsite încă de la început căile optime de comunicare. Astfel, răspunzînd la comentariile lui Hasdeu în legătură cu unii colegi de breaslă, G. I. Ascoli îl încredința pe acesta, în scrisoarea din 9 iulie 1879, că relațiile sale cu profesorul De Gubernatis „sînt cu totul nule" și îi recomanda: „Să-i lăsăm să se miște în sfera lor, care trebuie să fie atît de îndepărtată de a noastră, și să stăruim mereu în convingerea că studiile nu sînt cu adevărat un lucru nobil decît în măsura în care își aduc folosul la sublimarea unui caracter și la înnodarea și întărirea legăturilor de stimă și simpatie reciprocă între diverse popoare".

Nu putem face însă nici un fel de presupuneri în privința eventualelor diferende care i-ar fi opus la un moment dat pe Hasdeu și De Gubernatis. Cele cîteva scrisori de la acesta din urmă, păstrate la Arhivele Statului, datează din deceniul al optulea și al noulea. La 9 noiembrie 1888, mulțumind pentru primirea operelor Iuliei Hasdeu, De Gubernatis exprimă condoleanțe și își afirmă intenția de a scrie despre tînăra dispărută: „Dacă ați putea să-mi trimiteți un portret al ei, cîteva însemnări caracte-

ristice din jurnalul ei, vreo altă mărturie biografică, voi încerca să scriu despre ea cîteva pagini pentru „Nuova Antologia" a noastră. M-ar interesa și cîteva pasaje din scrisorile adresate dumneavoastră, în care sînt sigur că sufletul ei blînd s-a dezvăluit mai bine. Aș vrea de fapt să presar și eu cîteva flori pe mormîntul ei, ajutați-mă ca piosul meu oficiu să fie demn de dvs. și de fiica dvs". Într-adevăr, la 18 februarie 1879, De Gubernatis va ține în cadrul Cercului filologic de la Florența o conferință despre personalitatea Iuliei Hasdeu. Duiliu Zamfirescu, aflat atunci la legația română din Roma, îl informează pe Hasdeu asupra desfășurării evenimentului, într-o scrisoare care se păstrează în același fond (vol. XXIX, doc. 1397).

Un reviriment al dialogului dintre cei doi are loc cu circa un deceniu mai tîrziu, cînd De Gubernatis vizitează România, unde este primit cu onoruri la Academie și în saloanele Carmen-Sylvei. Cu această ocazie, el va fi pentru cîteva ceasuri invitatul familiei Hasdeu la castelul din Cîmpina. Episodul petrecut la 13 martie 1897, necunoscut pînă acum biografilor lui Hasdeu, este relatat de Angelo de Gubernatis în termenii următori: „ ... Nous arrivons, après deux heures de chemin de fer, à Campina ; deux voitures attélées nous attendaient à la gare et nous transportèrent au soi-disant château, un édifice rond, d'une construction étrange. Monsieur Hazdeu, devenu spiritiste après la mort de sa fille bien-aimée, nous apprend qu'il n'a placé une seule pierre, dressé un seul mur, ouvert une seule fenêtre ou une seule porte, dans sa nouvelle résidence, sans en avoir préalablement reçu l'ordre ou la suggestion par sa Julie /.../ Les chambres qui entourent l'escalier sont toutes irrégulières petites et, hélas ! humides ; /.../ cette pensée unique l'absorbe, le console ou l'exalte. Tout le reste semble être devenu presque indifférent pour l'illustre savant. Il continue, sans doute, ses grands travaux philologiques, le magnifique Dictionnaire de l'Académie Roumaine, dont il est devenu le Littré ; dans ses recherches scientifiques il continue son travail de bénédictin ; mais il ne s'y passionne plus : sa grande occupation est ce mistérieux entretien avec sa Julie, qui l'obsède. Mme Hazdeu est bien abattue elle aussi /.../, elle ne partage peut-être pas toutes les illusions de son malheureux époux à propos des apparitions de sa fille ; mais elle n'ose point le contredire. /.../

Quoiqu'entourés des pénitents, les Hazdeu nous ont offert ce jour-là un excellent dîner très succulent, avec l'accompagnement des airs d'une petite orchestre de tsiganes, qui n'a plus cessé de jouer jusqu'à notre départ pour Sinaia. Un air surtout, qui reproduisait le chant de l'alouette m'a beaucoup intéressé, et j'en ai moi-même demandé la répétition ; seulement, le même jeu ayant duré, ensuite, plus de quatre heures, pendant et après le dîner, nous avons fini par respirer de soulagement lorsque les tsiganes se congédierent de nous, tellement est vrai que tout plaisir qui rassasie peut devenir une sorte de souffrance..." [2].

Aproximativ în aceeași perioadă, De Gubernatis lucra la o nouă ediție a dicționarului său de scriitori contemporani. Din schimbul de scrisori din anii 1898—1899, aflăm că lista scriitorilor români urmînd a fi incluși în sumar fusese alcătuită chiar de Hasdeu. Mulți dintre scriitorii

[2] *La Roumanie et les Roumains. Impressions de voyages et études*, Florence, B. Seeber, 1898, p. 101.

în chestiune întîrziind expedierea materialelor, De Gubernatis se adresează din nou lui Hasdeu, cu rugămintea de a insera într-un ziar bucureștean un anunț despre dicționarul aflat în pregătire, subliniind importanța lui pentru cauza prestigiului României peste hotare (scrisoare din 29 nov. 1898). Cîteva luni mai tîrziu, același corespondent revine cu o nouă scrisoare în care îi solicită lui Hasdeu date asupra Carmen-Sylvei și asupra lui M. Kogălniceanu, de asemenea o serie de precizări în legătură cu reputația literară a lui Grandea (scrisoare din 28 iulie 1899). Noutatea de ordinul istoriei literare constă în evidența că opinia lui Hasdeu a jucat un rol important în selecția scriitorilor români cuprinși în dicționarul internațional al lui De Gubernatis.

Cel mai ilustru dintre contemporanii cu care B. P. Hasdeu a purtat un dialog epistolar este însă, fără îndoială, G. I. Ascoli (1829—1907). În fondul Hasdeu de la Arhivele Statului se păstrează un număr de nouăsprezece scrisori primite de la Ascoli, între anii 1875—1894. Le considerăm de un remarcabil interes, nu doar datorită celebrității autorului sau complexității problemelor abordate ; ci și pentru că aduc cercetătorilor personalității lui Hasdeu dovezi ale existenței unei relații de tip special între cei doi corespondenți. Începută ca un schimb de amabilități universitare și de opinii lingvistice, comunicarea dintre Ascoli și Hasdeu se extinde și se adîncește treptat pînă la dimensiunile unei adevărate prietenii. Din această corespondență, Ascoli ni se relevă nu numai ca personalitate științifică ci și ca virtuoz al condeiului. În paginile adresate filologului român se regăsesc vigoarea și eleganța stilului ascolian din celebrele „Lettere glottologiche", solemnitatea aulică a limbii literare italiene, cu latinismele ei prețioase, cu alambicatele ei turnuri sintactice, cu acel asianism rafinat al expresiei, menit să constituie un omagiu interlocutorului. Scrisorile lui Ascoli sînt ale unui desăvîrșit diplomat și, totodată, ale unui profesionist scrupulos, de mare probitate științifică. Admirînd eleganța ireproșabilă a demersurilor sale, dibăcia protocolară a frazelor, temeinicia motivărilor, avem surpriza să constatăm în scrisorile sale către Hasdeu persistența unei generoase cordialități, a unei atitudini de surizătoare îngăduință față de impetuozitățile juvenile, de gafele chiar, ale agitatului Hasdeu. În cîteva momente, acesta din urmă este mustrat cu gravitate cordială, în numele experienței unei vîrste înaintate, pe un ton cît se poate de convingător, dar pe care nu-l justifică cei aproximativ unsprezece ani care îi despart pe protagoniști : o mică stratagemă pe care savantul italian o folosește spre a-și asigura docilitatea intempestivului său corespondent. Fără îndoială, Ascoli este un subțire cunoscător de oameni, finețea sa de moralist trăgîndu-și seva din înțelepciunea multimilenară a unei rase vechi ; este și un editor devotat, un profesionist care prețuiește la celălalt în primul rînd talentul și metoda filologului ; și totuși, în absența unei tacite simpatii pentru mai tînărul său confrate de la Dunăre, îngăduința, infinita răbdare și delicatețe cu care răspunde probabilelor violențe epistolare ale lui Hasdeu nu ar fi posibile. Pe de altă parte, această dispoziție sentimentală a lui Ascoli se bucură vizibil de reciprocitate. Întrebarea pe care n-o putem eluda este : cine altul și-a mai putut îngădui să amenințe orgoliul de autodidact al literatului român, să-l dăscălească, să-l trezească brutal la rea-

litate, să-l trimită la bibliografie pe tumultosul Hasdeu fără să devină pe viaţă inamic declarat şi victimă predilectă a cunoscutului său spirit pamfletar?

Înclinăm spre ipoteza că ambiţioasele încercări filologice ale lui Hasdeu puteau trezi în Ascoli nostalgia propriilor începuturi lingvistice, a perioadei cînd se avîntase în cercetarea unui cîmp extrem de vast, cuprinzînd, pe lîngă domeniul indo-european, pe cel semitic, altaic, sinologic, al limbilor dravidiene etc. Acesta ar putea fi, credem, sensul unei fraze din una din ultimele sale scrisori, în care, mulţumind pentru *Magnum Etymologicum*, ţine să adauge: „Fiecare demonstraţie de prietenie venind din România, şi mai ales de la domnia-ta, nu îmi măgulește doar amorul propriu ci mă şi readuce cu încîntare la iubirile şi îndrăznelile tinereţii (8 aprilie, 1893). Se poate susţine, avînd chiar dovezi numeroase, că Hasdeu vedea în Ascoli nu numai un maestru în ale ştiinţei, ci şi un model de viaţă. Era măgulit să fie comparat cu acesta, după cum procedase fostul său discipol L. Şăineanu, afirmînd într-un articol publicat în „Revista nouă" că „o mare analogie" între cei doi ar constitui-o „natura lor fragmentară" şi citînd cîteva din lucrările pe care Ascoli nu le definitivase conform planului iniţial.

Nu este însă aceasta singura comparaţie posibilă. Născut în 1829 (la Gorizia, în extremitatea estică a Italiei), G. I. Ascoli debutase cu o cercetare asupra afinităţilor dintre română şi friulano *(Sull'idioma friulano e sulla sua affinità colla lingua valacca. Schizzo storico-filologico)* în 1846 — la numai 17 ani — aproximativ, deci, la vîrsta cînd tînărul Hasdeu, cadet în armata ţaristă, cerceta arheologia şi folclorul Basarabiei natale, plănuind monumentale studii. Născut în marea burghezie israelită a provinciei Trieste, Ascoli pătrundea pe tărîmul artelor liberale cu fervoarea neofitului, decis a-şi cuceri un blazon intelectual. Nemulţumit de situaţia precară a familiei sale şi îndurerat de modestia staturii moştenite, tînărul moldovean lupta să redea prin operele sale numelui de Hasdeu strălucirea pierdută. Cei doi filologi au sfîrşit prin a se întîlni pe terenul interesului pentru factorul etnic şi social în istoria limbii.

Restrîngîndu-şi, în a doua etapă a carierei sale ştiinţifice, domeniul de cercetare la aria indo-europeană, şi în special la evoluţia limbilor neolatine, Ascoli revoluţionase ştiinţa lingvisticii prin teoria „reacţiilor alogene" care acorda substratului etnic un rol de seamă în configurarea limbilor romanice. Teoria lui, alături de direcţiile inaugurate de un Schuchardt sau Miklosić, reprezenta pentru Hasdeu cadrul în care îşi putea valorifica ştiinţific propriile interese istorico-filologice. Colaborarea propriu-zisă a celor doi va începe abia după 1877, anul numirii lui Ascoli ca membru onorific al Academiei Române: Hasdeu este invitat să publice în „Archivio glottologico". În scrisoarea sa din 10 decembrie 1877, Ascoli ţine să sublinieze: „multe din lucrurile pe care domnia-ta le publici /.../ ar avea, cu siguranţă, un efect mai prompt şi mai amplu dacă în loc de a fi destinate să rămînă în volume sau ziare care prin însăşi natura lor nu pot aspira (oricît de mare ar fi meritul lor intrinsec) la o oarecare răspîndire, ar fi, dimpotrivă, plasate într-un periodic special, care îşi are deja publicul său european, iar dacă nu e *român* e *roman*, adică tot al neamului dvs."

Episodul definitivării pentru tipar a studiului trimis de Hasdeu la „Archivio glottologico" avea să constitue un moment de cumpănă în

relațiile dintre cei doi lingviști : Hasdeu replicase cu impetuozitatea sa caracteristică la o serie de observații pe care Ascoli le făcuse pe marginea textului respectiv, sugerînd autorului o serie de retușuri formale, ținînd în special de temperarea unor afirmații insuficient fondate. Scrisoarea de răspuns a lui Ascoli, din care reproducem, în traducere, prima parte, este un model de tact și abilitate redacțională : „Preaiubite amice. Aici, la Milano, sîntem profeți și mă așteptam de la domnia ta la o scrisoare aprinsă, ba chiar o așteptam și mai aprinsă decît mi se înfățișează în realitate. Dar iată secretul minunii. După ce îți expediasem deja corecturile, a fost pe aici Schuchardt, în trecere spre Madrid și Andaluzia. Și am vorbit îndelung despre d-ta, cu afecțiunea și admirația pe care poți să ți le închipui. Am discutat mai ales despre *homo-ille-ille-bonus* și mi s-a părut că ideile lui Schuchardt coincid perfect, în toate și peste tot, cu ale mele. El însă încheia : « Ai să vezi ce tărăboi o să facă ; e una din marile noastre speranțe dar e încăpățînarea personificată ». Cei absenți nu sînt lingușiți și este nu mai puțin adevărat că romanologia își pune în d-ta mari speranțe. Însă, pe de altă parte, studiile privitoare la fazele mai vechi sau mai moderne ale limbilor au avut și au pentru noi toți o utilitate cu totul deosebită, care constă în afinarea metodei astfel încît aceasta să ne îndepărteze definitiv de tot ce nu e apodictic, sau, cel puțin, nu e de o claritate și de o sobrietate absolut riguroase, atît în substanță cît și în expunere. Iar învățații neolatini au fost multă vreme, și încă mai sînt oarecum, suspectați în tot ce privește rigoarea și metoda. Ei au nevoie de a exagera, într-un fel, aceste virtuți, pentru a dobîndi acea autoritate necontestată care va trebui apoi să se dovedească, după cum cred și după cum sper eu, mai luminoasă și mai rodnică decît oricare alta" (7 martie 1879).

Trecută prin astfel de încercări epistolare, amiciția celor doi era la 1890 suficient de călită pentru a permite trimiterea de bilețele conținînd „osservazioncelle" și avertismente ironice : astfel, ca răspuns la singura scrisoare a lui Hasdeu păstrată în arhiva de la Accademia dei Lincei [3], scrisoare în care Hasdeu formula concluzia pripită că, în marele său dicționar „Diez a comis une bévue", Ascoli își avertizează corespondentul : „Nu te-aș sfătui să crezi sau să scrii că Diez nu știe că germ. *werfen* corespunde în mod normal olandezului *werpen* sau germ. *erben* olandezului *erven*. Diez, ca profesor, predă tocmai gramatica istorică a limbilor germanice [...]" (24 iunie 1890).

Semnificații deosebite îmbracă, în corespondența dintre Ascoli și Hasdeu, chiar schimbul obișnuit de amabilități la primirea cîte unui volum. Astfel, la 22 decembrie 1882, Ascoli scrie : „O operă a domniei-tale nu poate să nu fie un lucru de mare preț și tocmai de aceea mă declar extrem de recunoscător pentru cinstea pe care mi-o faci dedicîndu-mi noua dumitale carte. Bătrîn cum sînt, e firesc ca amabilitatea colegilor să-mi fi făcut asemenea oferte, dar eu te asigur că nici una nu m-a bucurat atît cît mă bucură aceasta, care simbolizează, pe lîngă sentimentele care unesc persoanele noastre, și o anume uniune de studii între România și Italia". Ca totdeauna, declarațiile filo-române ale lui Ascoli sînt subordonate ideii realizării universalității pe plan științific și combaterii prejudecății

[3] Publicată în „Convorbiri literare", LXXIV (1941), nr. 5—6, p. 612—621 ; datorită răspunsului prompt al lui Ascoli, o putem data fără ezitare — 1890.

relative la incapacitatea de construcție a lumii romanice. Este vorba aici de afirmarea unei idei fundamentale, care a modelat întreaga operă a savantului italian : statutul precar al științelor istorice pe tărîmuri neolatine. În voluminoasa prefață a volumului său de *Fonologie comparată* (primul din seria neterminată a *Cursurilor de glotologie*), Ascoli făcea un rezumat al situației din cîmpul european al lingvisticii, trecînd în revistă punctele de vedere aparținînd celor două taberi iremediabil opuse, cea germană și cea franco-italiană : „În Germania [...] opoziția [față de studiile comparative, *n.n.*], în măsura în care nu derivă din simpla teamă de nou, provine din aprehensiunea, deloc ilegitimă, că putea să dea buzna în școli, aducînd o evidentă deteriorare a seriozității studiilor, periculoasa prezumție a descoperirii facile, a înarmării prea facile cu asemenea instrumente care nu pot fi utilizate fără consecințe grave de cei care nu au îndelungat exercițiu și multă vigoare". Dar, se întreabă în continuare Ascoli : „E oare numai calomnie dacă ei consideră înrădăcinată printre noi prezumția că munca trebuie repartizată între nații, astfel încît uneia să-i revină să asude la înălțarea piramidei, iar celeilalte gloria mai plăcută de a zburda în jurul ei? [...] Dar agilitatea trupelor, oricît de mare și de uimitoare, nu ajunge pentru a cuceri o cetate ; iar pentru cine nu se hrănește cu iluzii, există în zona în care acționăm, precum și în alte domenii învecinate, o întreagă serie de *bastioane* de cucerit, mai înainte să devină autoritară și respectată independența gîndirii italiene" [4].

În numele acestei indispensabile rigori reluase de atîtea ori Ascoli corectura studiilor din „L'Archivio", după cum în numele construcției solide, cu temelii ireproșabile, aprobase inițiativa crestomațiilor și culegerilor de documente ale lui Hasdeu.

[4] *Fonologia comparata del sanscrito, del greco e del latino*, Torino-Firenze, Loescher, 1870.

Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, 1977.

Profesorul Friedrich Ohly de la Universitatea din Münster/Westf. lucrează într-o direcție de studiu mai puțin obișnuită: a cercetării interdisciplinare a înțelesurilor complexe atribuite de oamenii Evului mediu european lumii concrete în care trăiau.

Prezentăm în continuare unul din volumele sale, cuprinzînd alături de atente dezvăluiri de amănunte, dezbateri ale unor probleme generale. Am încercat să subliniem îndeosebi lucrurile ce ar stîrni interesul cercetătorilor români, de aceea logica după care se înșiruie capitolele cărții apare ici și colo frîntă.

Autorul stabilește legătura dar și diferența între *semn*, *simbol* și *alegorie* în cultura medievală (capitolul *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*). Cercetînd cărți precum *Fiziologul*, *Bestiariile*, *Aviariile*, *Lapidariile*, descifrăm semnificațiile atît de diferite, chiar contradictorii, pe care le avea un singur obiect (sau o sigură vietate), după contextul care îi scotea la iveală una sau alta din trăsături (*Leul* însemna fie demonul, fie omul curajos și drept, fie ereticul, fie moartea etc., niciodată însă toate acestea la un loc).

Pentru o mai corectă evaluare a culturii medievale, ar fi necesar să se întocmească: 1) un catalog analitic al tuturor vechilor dicționare de alegorii; 2) ediții ale celor mai importante dintre ele; 3) o cercetare a valorii lor din punct de vedere al istoriei științelor cu care au tangențe.

Arta și literatura pot fi înțelese numai dacă nu uităm că au aparținut unei lumi ce considera concretul drept semn al abstractului și încerca să refacă transparența pierdută a materiei (capitolul *Probleme der Mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugo de Folieto*). Animalele, ierburile, pietrele spuneau mai mult decît simpla lor existență concretă; chiar și culorile nu se întrebuințau deloc întîmplător (să ne amintim de albastrul de Voroneț), ca să nu mai vorbim de numere, pe a căror simbolică se ridicau complicatele forme muzicale, arhitecturale, literare. Exista și un limbaj al gesturilor, ca și un limbaj al arhitecturii, astăzi din păcate greu descifrabile.

Oricît ar părea de curios, artiștii nu se simțeau striviți de această stufoasă tradiție, ci — mînuind-o cu abilitate — găseau modalitatea de a-și păstra fiecare specificul. Astfel, cînd Hugo de Fouilloy (de Folieto) alcătuiește în secolul XII un *Aviarium* și o *Roată a viciilor și virtuților*, utilizează o întreagă știință a relațiilor dintre „significans" și „significatum", pentru a construi imagini-cheie, ce pot fi descifrate numai cu ajutorul unui specialist, dar care odată clarificate nu-i mai ies din minte, chiar și unui „illiterato".

Diversificarea sensurilor unui cuvînt oarecum banal: „dulce" și evoluția lui de la concretul diurn la abstracțiuni rafinate (*Geistige Süsse bei Otfried*) ne îndeamnă să ne gîndim mai cu atenție la anumite sintagme din literatura română veche: „că mintea iaste cap și învățătură *dulce* tuturor bunătăților" (*Învățăturile lui Neagor Basarab*); „era fîntîni răci supt pomi și apele răci și *dulci* ca zahărul" (în *Alexandria*, despre insula Fericiților, ai cărei locuitori înțelepți nu cunoșteau moartea).

Un drum invers parcurge imaginea omului cu inima largă, mai bine zis a inimii devenită, prin iubire, lăcaș al nemărginirii (*Cor amantis non angustum. Vom Wohnen im Herzen*). De la elevate sensuri sufletești s-a ajuns, printr-o alunecare lentă, la imaginea inimioarelor cu cheițe sau a inimii-casă, cu acoperiș, pereți, ușă, uneori chiar mobilată cu un jilț.

Treizeci și șase de ani din chiar miezul secolului XVI a lucrat „ca un benedictin" Hieronymus Lauretius (Jerónimo Lloret), în mînăstirea Montserrat din Catania, la alcătuirea unei lucrări monumentale: *Silva allegoriarum*. Cele 17 000 de articole ale acesui dicționar, folosit pînă în secolul XVIII deopotrivă de oratori ca și de scriitori, de pictori sau sculptori, ne ajută să reconstituim bogăția culturii medievale dar și a bibliotecii din Montserrat, distrusă în 1811 de armata lui Napoleon. Hieronimus Lauretius a fost contemporan mai tînăr și elev al învățatului Joan de Robles (sau de Medina), ale cărui lucrări au apărut toate în limba spaniolă, limbă în care a tradus și *Tetraevanghelul* (și aici gîndul ni se îndreaptă neîndoielnic spre activi-

tatea contemporanului său din celălalt capăt al Romaniei, românul Coresi). Adresîndu-se învățaților din întreaga Europă apuseană, Lauretius a scris în latină și a sa „pădure" de sensuri a avut o deosebită importanță pentru literatura și arta barocului (oare nu va proceda la fel, peste numai cîteva decenii, și Udriște Năsturel, care traduce opera lui Thomas a Kempis din latină în slavonă, nu pentru că subaprecia limba română, ci pentru că se adresa întregii Europe răsăritene?).

Alături de animale, plante, pietre funcționau ca purtătoare de „semne" și formele arhitecturale. Construcția unei catedrale, fie că lua un aspect de arcă sau de cruce, evoca — prin lungimea, lățimea și înălțimea ei — anumite semnificații privind timpul, spațiul și scara de valori adoptată (capitolul *Die Kathedrale als Zeitenraum. Zum Dom von Siena).* Materialele folosite aminteau de evenimente și civilizații vechi, așa încît prezența marmorei sau a aurului nu se datora unei întîmplări (să ne amintim că, la noi, silueta fină a bisericii Trei Ierarhi din Iași strălucea cîndva suflată toată în aur, din turlă pînă la temelie). Timpul era privit ca o scurgere între geneză și parousie, cu trecere printr-un punct culminant, considerat centru de referință, fiecărei etape corespunzîndu-i un anumit element arhitectural sau decorativ. Imagini ca „roata lumii" și personaje ca Platon, Aristotel, Socrate sau Sibilele, întîlnite în mozaicurile domului din Siena (executate între secolul XIV și XVI), nu sînt străine picturii medievale românești, avînd aceeași semnificație : de preluare și interpretare a valorilor culturale ale Antichității.

Tot din Antichitate a fost transmisă pînă către începutul secolului XVIII credința că *perla* („mărgăritariul" vechilor noastre cărți) este rodul unei tainice uniri între cer și pămînt, o picătură de rouă căzută din înalt într-o cochilie de scoică marină (capitolul *Tau und Perle).* De la antici pînă la Saadi și apoi pînă la Goethe, perla ca semn al unei realități invizibile dar cutremurătoare a dat naștere atîtor metafore, încît au fost strînse — îndeosebi în vremea barocului — în *Summe* sistematice. Cercetările lui Linné și Réaumur au confirmat însă științific o presupunere a Antichității tîrzii, cunoscută și în Bizanț : perla nu este decît rezultatul unei „boli", o încercare a scoicii de a se vindeca de infiltrarea unui corp străin. Se răsturna astfel un capitol din istoria metaforelor, dar scriitorii nu s-au îndepărtat biruiți. De la Jean Paul, Claudel sau Bertold Brecht, simbolica perlei a cunoscut o nouă înflorire, ca echivalent al efortului purificator de creație artistică.

Celălalt mit al genezei perlei : din fulgerul care, în vreme de furtună, atinge o scoică plutind pe fața mării, a avut ecou mai ales în operele scriitorilor legați de Alexandria sau Bizanț (capitolul *Die Geburt der Perle aus dem Blitz).* Efrem Sirul, Ioan Damaschinul, Simeon Metafrastul au fost cunoscuți și vechii culturi românești, de aceea bănuim că prezența perlelor în broderia epitafurilor medievale arată că cei ce lucrau nu rămăseseră străini de valoarea simbolică, pe lîngă cea de podoabă, a mărgăritarului.

Ultimele trei capitole ale cărții vorbesc despre rolul relației *typos-antitypos* în preluarea Antichității de către cultura occidentală anterioară secolului XII.

Lucrat cu rigurozitate științifică și cu înțelegerea atentă a vremii cercetate, acest volum ne arată cît de rodnică poate fi o abordare „semantică", prin mijloace de lucru interdisciplinare, a literaturilor europene.

Cătălina Velculescu

Gustav René Hocke, *Das europäische Tagebuch*, Wiesbaden und München, 1978

Experiențele personale, destinele în aparență diferite ale marilor personalități europene ar putea alcătui, privite prin comparație, o istorie sufletească și spirituală, o imagine de ansamblu a evoluției europeanului de la începutul erei noastre și pînă în contemporaneitate. Este visul lui Herder, Novallis și Mallarmé, care își imaginau un „jurnal universal", expresie a omenescului și a umanismului în toată complexitatea lor. Este nădejdea antropologilor, care își doreau o istorie a sufletului și destinului european ca istorie multiformă și nu monotonă, tensionată și nu schematică, dinamic-complexă și nu mecanic-dialectică. Este realizarea lui Gustav René Hocke, care a antologat în *Das europäische Tagebuch*, Limes-Verlag, Wiesbaden und München, 1978, fragmente din principalele jurnale „autentice" (deci nu gîndite ca literatură, precum jurnalul lui Gide, de pildă) ale marilor creatori, încheind în felul acesta un adevărat „discurs european" — după ideea kierkegaardiană a vieții văzute ca vorbire cu oameni-substantive, oameni-verbe, oameni-conjuncții sau interjecții. Antologia de texte, organizată după criterii cronologice și nu tematice, înfățișînd uneori pentru prima oară în traducere germană frag-

mente din jurnalele unor renascentiști, clasici sau moderni, cuprinde pagini din experiențele spirituale a peste o sută de gînditori europeni, printre care Samuel Johnson, Herder, Lavater, Franz von Baader, Novalis, Humboldt, Coleridge, Fichte, Byron, Kierkegaard, Wagner, Baudelaire, Nietzsche, Rilke, Tolstoi, Hermannn Hesse, Camus, Virginia Woolf, Benedetto Croce, Knut Hamsun, Max Frisch, Witold Gombrovicz, Graham Greene ... Un florilegiu de texte ale căror principale caracateristici, umanismul și sinceritatea, ar putea marca un adevărat drum al experiențelor de bază pe care le-a parcurs societatea europeană — drum marcat de problema fericirii și disperării, a adevărului și erorii, problema omului însingurat și a relațiilor cu semenii săi, a damnării „eului", a dorului de libertate, a măririi și umilinței ; un drum în căutarea dragostei, milei, cunoașterii de sine, atingerii „absolutului". Gustav René Hocke nu a renunțat, în dispunerea pe motive a materialului, la situațiile istorice specifice și la caracteristicile fiecărui autor, diminuînd în permanență tendința de abstractizare prin citate concrete.

Contribuția principală a entuziastului comparatist la închegarea acestui „jurnal de jurnale" rămîne însă, desigur, studiul introductiv, organizat în trepte ale unei mari demonstrații intitulate *Grundmotive europäisher Tagebücher, Beiträge zur vergleichenden Literaturgeschichte.* Urmărind mai degrabă scopuri tematice și motivice decît principiile de lucru folosite în *Geistesgeschichte*, Gustav René Hocke pornește de la posibilitatea aflării expresiei Europei în literatură, în pagina scrisă. „Cuvintele au creat și încheiat conflicte ; faptele au fost puse sub semnul întrebării sau și-au primit strălucirea prin cuvinte". O armonie contrastantă, *concordia discors*, definește ansamblul literaturilor europene, cărora diaristica le adaugă un „peisaj omenesc" de frămîntări și depășire a „sfișierilor" prin cunoaștere de sine. Jurnalele „autentice", neliterare, scrise în ultimele cinci sute de ani au în comun directețea, renunțarea la stilizare, „amestecul de staccato și legato". Scrise „pentru a păstra memoria nefalsificată" (Oscar Wilde), pentru „a împiedica rugina gîndului", sau doar fiindcă autorul spune : „sînt fascinat de acțiunea pe care o scrie altul cu sîngele meu" (Jochen Klepper) ; scrise pentru autoexplicare, autoplanificare, autoîncurajare sau autojustificare, pentru cercetarea de sine și chiar pentru punerea în valoare a „eului" (așa-numitele „jurnale faraonice"), paginile de *diarium* primesc, în ultimă instanță, o semnificație magic-medială : devin instrument al tehnicii gnostice.

Începînd cu acele două îndemnuri, „cunoaște-te pe tine însuți" și „devino cel care ești", dezvoltarea individului e privită în raport cu sinele său, de la cunoașterea de sine ca înfrîngere de sine, din Grecia posthomerică, la examenul de conștiință propus de scrisorile lui Seneca, Cicero, Marcus Aurelius, ori la „confesiunile" creștine profesate de Grigorie din Nazianz, Boethius, Sf. Augustin, cu ale lor *recondita cordis*. Spiritul de observație devine spirit de reflecție, analizele „egocentrice" duc la mistica „eului" din romantism ori la cultul „eului" specific oricărui *fin de siècle* (boală romantică, *Krankheit am Ich, Krankheit zum Tode* — care prefațează „stingerea personalității" și temerile moderne). Nemurirea și melancolia, „inima sub microscop" și anarhia, revelația profunzimilor prin nereușită, „stingerea de sine" narcisistă și conservarea de sine sînt tot atîtea răsaduri ale binelui și răului care duc flora submarină a sufletului la o completă deschidere. Dragostea — cu idealurile, temerile, renunțările, titanismul și satanismul ei ; „teama de aproape" și critica lumii înconjurătoare ; mărturia politică și rezistența secretă sînt tot atîtea capitole ale cunoașterii antropologice, *Menschenkunde*, mai vizibile într-un *diarium* decît în paginile de literatură. Măreția omului e privită aici din perspectiva relativizantă a timpului (ziua cu valoarea ei astronomică devenise, mai ales după Renaștere, mai importantă decît veșnicia). De la Seneca, afirmînd că omul moare în fiecare zi, îndemnînd la „legarea orelor", la Max Frisch ; de la Hegel și „eul" văzut în timp, la Camus, europenii au recunoscut „mărunta măreție și măreața slăbiciune" a omului, avînd curajul de a accepta fragilitatea omenească drept punte inevitabilă în trecerea spre absolut. După Pascal, omul se află între două prăpăstii — între „nimic" și „infinit", iar măreția lui stă în recunoașterea nimicniciei ; o higienă spirituală (după Baudelaire : munca, travaliul artistic în special) e poate soluția în găsirea drumului devenirii. Problemele de creație sînt o dominantă a spiritului european : întîlnirea cu zeul Kairos, al momentului favorabil, numit *occasio* de romani și confundat, mai tîrziu, cu însăși inspirația : credința în evoluția prin cultură care, după Hegel, face din om o amfibie gata să respire nu numai pe țărmul materiei, ci și în apa pură a spiritului. La fel, problema experienței trăite, a adevărului concret care ajută „eul" să asimileze lumea nu doar în imaginație : după Rousseau, „sentimentul existenței" e trăit ca o mistică libertate ; de aici, calea către acele *données immédiates*, de care vorbește Bergson, trece mai degrabă prin „viața trăită concret" decît prin gîndirea abstractă. Urmarea este „sfișierea" modernă, scepticismul, dar și antropologia realistă, psihografia naturalistă. În paralel, observația de sine duce la viziunea unui „non-eu" transcendental. Eliberarea de acel *moi haïssable* prin faptă, prin alungarea introspecției, nu putea să aibă însă loc decît după o tranformare corespunzătoare a „eului". Nu se renunță la „eu" ca instrument de cunoaștere, dar asupra lui e operată o dematerializare, rafinare care face vizibilă, printr-o lentilă transparentă, „nașterea zeului în om", geometria sau, mai bine zis, cosmo-metria devenirii trans-egotiste. Eliberarea sistematică a „eului" în dimensiunile „supra-eului" și în

același timp contopirea cu sferele „tu-ului" determină nu numai dialogul mistic ci și întoarcerea către semeni, chiar și în sens concret social. *Vita contemplativa* se unește în permanență în Europa cu *vita activa*, formele cele mai exacte ale cunoașterii de sine se asociază unor tot mai bine gîndite moduri de acțiune, entuziasmul se alătură scepticismului, misteriile — energiei cunoașterii raționale; logosul se topește în bios. Teza fundamentală a cărții lui Hocke e de fapt demonstrarea unirii acestor contrarii: europeanul are drept ideal nu supra-omul, ci omul total, *der Allmensch*.

Asemenea lui Max Scheler, Hocke acceptă ideea că omul e o „direcție a mișcării universului" și, prin urmare, fiecare epocă îi impune împlinirea unei anume datorii. Datoria epocii contemporane ar fi egalizarea, compensarea, înțelegerea, aplanarea — *der Ausgleich*. Nivelarea contrastelor între mentalități, concepții despre lume, între structura feminină și cea masculină, între primitivism și supremul rafinament cultural, între tinerețe și senectute, în sensul valorificării ținutei spirituale; împăcarea studiului de specialitate și a formației umaniste, a muncii fizice și spirituale etc. După Nietzsche, Max Scheler și Teilhard de Chardin, care nu vedeau altă soluție pentru epoca modernă decît nivelarea contrastelor, Gustav René Hocke este cel care demonstrează concret, pe textele „jurnalelor Europei", că singurul revers posibil pentru înstrăinarea omului modern rămîne împăcarea. Nu atît compromisul, cît armonia, renunțarea la resemnare (tipic europeană) trebuie să devină marca epocii. Armonia — chiar disonantă, deoarece un continent tînăr nu poate evita problemele, tensiunea; dar contrastele nu au însemnat aici niciodată ruptură, sfîșiere, ci proces de creație: „Europa e creatoare, fiindcă trebuie să treacă în permanență prin proba contrastelor dătătoare de viață". Tot ce s-a transmis acestui tărîm (din culturile orientale, de pildă; însuși mitul fecundării Europei de către Zeus-Apis sugerînd rădăcinile asiate, simbolizînd procesul de schimbare, transformare, a unei culturi) — totul a fost „pus în stare de tensiune" și numai astfel adus la deplină înflorire. „A căuta Europa, înseamnă a construi — cu alte cuvinte, prin căutare e creată", spunea Denis de Rougemont (*Europa vom Mythos zur Wirklichkeit*, München, 1962, p. 28). Cartea lui Gustav René Hocke e una din cele mai fascinante căutări a spiritului european și prin aceasta o construcție de nedoborît, un îndemn la unirea meditației cu acțiunea, o „provocare la umanism".

Grete Tartler

Paul Hazard, *Gîndirea europeană în secolul al XVIII-lea*, Editura Univers, București, 1981.

În traducerea lui Viorel Grecu, Editura Univers oferă cititorilor români una din sintezee fundamentale asupra secolului luminilor și, totodată, o carte mereu actuală, căci pentru autorul ei europenii de azi, împovărați de moștenirea Antichității, a Evului mediu și a Renașterii, sîntem descendenții direcți ai secolului al XVIII-lea: Paul Hazard își bazează această convingere pe constatarea, exprimată în *Prefață*, potrivit căreia nu există probleme de conștiință ale secolului luminilor care să nu se fi prelungit pînă la noi, după cum nu există capitol al gîndirii luministe care să nu ridice încă probleme de conștiință.

Lucrarea, continuare a celebrului studiu despre originile mișcării luministe *La crise de la consceience européenne, 1640—1715*, este concepută în trei mari secțiuni. Prima dintre acestea, dedicată supremei îndrăzneli a secolului al XVIII-lea și intitulată *Procesul creștinismului*, înregistrează încercarea luministă de a desființa ideea religioasă despre viață, ca și ideea unei comunicări între om și divinitate, și analizează implicațiile ei. A doua, *Cetatea oamenilor*, dezbate conceptele prin care filozofii epocii luminilor își propuneau să înlocuiască creștinismul abolit: Rațiunea, Natura etc., oprindu-se și asupra uneia din forțele ideologice reprezentative pentru Europa secolului al XVIII-lea, ideea de Enciclopedie. În cadrul acestei secțiuni, de o deosebită importanță este capitolul cu titlul *Ideile și literele*; se face aici o sinteză a caracteristicilor literaturii epocii, în termeni care constituie de acum formulări unanim acceptate: „literatura inteligenței", „literatura plăcerii sociale", „preferința pentru genurile mici" etc.

De o factură deosebită e abordarea gîndirii luministe în a treia secțiune a lucrării lui Paul Hazard, secțiune intitulată *Descompunerea*. Concepția care stă la baza acestui tip de analiză este aceea că doctrinele se cuvin analizate în înfățișările lor concrete, supuse *imperfecțiunii* și *devenirii*: oricît de limpezi la originea lor, ideile nu pot păstra în practică o perfecțiune abstractă ci e normal să prezinte zone de incoerență, începînd de la care se va manifesta acțiunea perimantă a timpului. Abordarea structurilor intelectuale ale unei epoci trebuie așadar să se facă, după

Hazard, avînd mereu în vedere că „fiecare epocă se descompune înainte de a se fi compus pînă la capăt" și că realitatea concret-istorică nu ne oferă, de fapt, niciodată construcții armonioase ci doar șantiere abandonate ale unor măreție edificii.

Cartea lui Paul Hazard este, alături de *Filozofia luminilor* a lui Ernst Cassirer, o binecunoscută lucrare de referință, citată frecvent de specialiștii români, și nu este cazul să facem aici inventarul meritelor ei științifice. Vom remarca, totuși, o fațetă a acestei prestigioase sinteze nefructificată încă, după cîte știm, de istoricii literaturii române.

În privința luminismului românesc, cercetările mai noi au pus în circulație mai ales o serie de probleme, cum ar fi : care sînt limitele cronologice în care trebuie încadrată epoca luminilor pe teritoriul românesc, care este originea acelei manifestări de seamă a spiritului luminist care este Școala ardeleană, în ce măsură se poate delimita un specific al luminismului românesc ș.a.m.d. În chestiunea — fără îndoială esențială — a periodizării, au fost propuse mai multe soluții, fără a se întruni un consens : D. Popovici, de pildă, stabilește granițele epocii luminilor la noi între 1789 (data tipăririi primei lucrări românești a lui Samuil Micu) și 1829 (anul publicării *Meditațiilor* lui Lamartine în traducerea lui I. Heliade-Rădulescu). Oricum, toți specialiștii au căzut de acord că țările române intră în sfera de acțiune a filozofiei luminilor în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și că procesul se prelungește pînă tîrziu în secolul următor (Paul Cornea vorbește de „rădăcinile luministe" ale pașoptismului). În ceea ce privește mișcarea cunoscută sub denumirea de *Școala ardeleană*, apariția ei a încetat de a mai fi explicată exclusiv prin contactul cu școlile occidentale sau prin unirea cu biserica romano-catolică, contactul cu principiile luministe fiind considerat doar un element catalizator al tendinței de adaptare la pulsul literar al Occidentului propriu literaturii române de la mijlocul secolului al XVIII-lea. Remarcînd o serie de trăsături specifice ale luminismului pe teren românesc (faptul că nu avem de-a face cu un sistem de idei centrat în jurul unor concepte ca „rațiune" sau „natură", ci mai curînd cu o operă practică de culturalizare, că se mențin raporturi cordiale cu biserica, că dominanta gîndirii social-politice nu e revoluționară, ci legalist-conservatoare ș.a.m.d.), istoricii literaturii române cad de acord asupra unui punct : că epoca luminilor este la noi puternic marcată de idealul integrării culturale pe plan european. Dar ce semnificație avea Europa pentru oamenii epocii luminilor ? La această întrebare încearcă să răspundă capitolul final al cărții lui Paul Hazard, capitolul care, în lumina celor precedente, este de mare interes pentru cercetătorii literaturii române.

Pornind de la constatarea că, deși aproape indefinibilă, Europa le apărea gînditorilor luminiști ca un întreg miraculos *(ein bewunderungwürdiges Ganze)*, dominat de acțiunea unor principii juridice și religioase comune tuturor locuitorilor ei, autorul rezumă o serie de fapte spre a demonstra că secolul al XVIII-lea realizează prin curentul luminist de gîndire o unitate a Europei comparabilă cu cea din vremea Renașterii sau a Umanismului. Analizînd „forțele convergente", Paul Hazard subliniază că, din momentul în care Wolff, Condillac, Montesquieu sau Voltaire au devenit autorități recunoscute și în țările ex-centrice ale Europei, adică în acele țări pe care distanța, caracterul particular al limbii, factorii politici păreau să le excludă din mișcarea generală (Suedia, Ungaria, Polonia, Țările Române, Rusia), a luat naștere, gravitînd în jurul Franței, o nouă ordine spirituală europeană. Coerența de mentalități și preocupări va fi apoi treptat minată de apariția unor principii pe care Hazard le însumează în denumirea de „forțe divergente" : dintre acestea, un rol capital revine principiului naționalităților.

Europa a supraviețuit catastrofelor succesive ale istoriei ; permanența matricei ei spirituale se datorează, fără îndoială, existenței unei forțe indestructibile, unui principiu salvator pe care Paul Hazard crede a-l putea identifica în „setea nepotolită de adevăr", adică în acea eternă neliniște a spiritului Europei „prin care personifică ea, mai mult decît oricare continent, condiția umană".

Corina Popescu

Manfred Brauneck (Hg.), *Weltliteratur im 20. Jahrhundert. Autorenlexikon*, Hamburg, 1981, 4 vol., 1405 p.

În condițiile lărgirii sferei de informație la scară planetară, prof. Manfred Brauneck, coordonatorul lexiconului, socotește că s-a ajuns la o asemenea amplificare a orizontului literar încît instrumente de informare de tipul celui de față devin absolut necesare. Concepția lexiconului este tributară conceptului de literatură universală : cum literaturile importante din Europa sînt în general cunoscute și cum există pentru ele suficiente mijloace de rapidă aflare a datelor

fundamentale, în *Weltliteartur im 20. Jahrhundert* accentul cade asupra literaturilor mai puțin cunoscute (China, Japonia, India, literaturile africane, ale Americii centrale și de sud). Chiar și în cadrul literaturilor europene, canonul clasic pînă acuma a fost eliminat și s-a dat o amploare mai mare literaturilor care pînă acum ocupau un loc secundar în sfera de interese.

Lexiconul cuprinde articole pentru mai mult de 2500 de autori. La începutul fiecărui articol sînt prezentate principalele date biografice ale autorului tratat. Dacă lipsesc date (data de naștere, locul nașterii etc.) asta înseamnă că, în ciuda investigațiilor făcute, ele nu au putut fi descoperite. Activitatea literară este menționată separat de biografie numai dacă nu se confundă cu aceasta. Pseudonimele scriitorilor sînt menționate după nume ; dacă scriitorul respectiv este cunoscut mai ales prin pseudonim, atunci pseudonimul primează, iar numele autentic este pus în paranteză. Bibliografia operei este dată, în măsura posibilităților, completă, cu excepția autorilor de romane polițiste, unde numărul depășește cifra de o sută. Pentru operele unde nu există o traducere germană consacrată, traducerea titlului se dă între ghilimele. Bibliografia secundară lipsește, cu foarte mici excepții, din rațiuni de spațiu tipografic.

Lexiconul este alcătuit de un număr foarte mare de autori. Literatura română a beneficiat de competenta interpretare a unui specialist german de talia dr. H. Frisch de la Universitatea din Bochum. Iată scriitorii români prezenți în Lexicon : Ion Agîrbiceanu, Tudor Arghezi, George Bacovia, Ion Barbu, Lucian Blaga, Demostene Botez, George Călinescu, Mateiu I. Caragiale, G. Ibrăileanu, N. Iorga, Panait Istrati, Eugen Lovinescu, Ion Minulescu, Hortensia Papadat-Bengescu, Camil Petrescu, Cezar Petrescu, Alexandru Philippidi, Ion Pillat, Liviu Rebreanu, Mihai Sadoveanu, Mihai Sebastian, Marin Sorescu, Zaharia Stancu, G. Topîrceanu, T. Vianu. Dintre scriitorii români aflați în străinătate : E. Cioran, M. Eliade, V. Horia, E. Ionescu, H. Stamatu, P. Celan.

Comparînd cu scriitorii din alte literaturi tratați în Lexicon, ar fi fost de dorit ca literatura contemporană a României să fie mai bogat reprezentată. Este totuși de neconceput ca scriitori de talia lui Marin Preda, Dumitru Radu Popescu etc. să nu fie prezenți. De asemenea literatura minorităților putea fi mai mult reprezentată.

Dar, în afară de aceste observații, Lexiconul ni se pare a fi un instrument de informare care poate servi drept model unor alte întreprinderi de acest fel.

Gh. Ceaușescu

Alexandru Duțu, *European Intellectual Movements and Modernization of Romanian Culture*, Editura Academiei R.S.R., București, 1981

Noua carte a lui Alexandru Duțu tradusă într-o limbă de circulație * răspunde unora dintre problemele cheie ale culturii române : cînd a început procesul modernizării și care au fost raporturile cu mișcările intelectuale din celelalte țări europene. Obișnuinței de a situa punctul de plecare al modernizării în primele decenii ale secolului XIX sau în ultimii ani ai celui anterior, autorul noii sinteze îi opune propunerea de a se lua în considerare în primul rînd ,,duratele lungi'', și apoi cerințele de moment. În acest fel putem înțelege că încă din secolul XVII, din vremea marilor umaniști, apăruseră condiții propice unei dezvoltări culturale sincrone cu imperativele vremii, printr-un răspuns fidel la nevoile acute ale societății românești, evitîndu-se izolarea de lume sau încercarea de opoziție față de o evoluție normală. Asumîndu-și creator modelul bizantin, care nu nega, ci încorpora Antichitatea, cultura română nu a trecut prin faza unei Renașteri spectaculoase, iar Umanismul s-a caracterizat îndeosebi prin dimensiunea lui civică, tot așa cum Iluminismului îi era proprie grija față de ,,patrie'', iar Romantismul a stat sub semnul mișcării de la 1848. Această permanentă participare la viața colectivității se datorează păstrării unor unități fundamentale. Cercul interior de principii a fost cu îndărătnicie apărat, încadrîndu-se însă permanent ritmului dezvoltării sociale impuse de mersul istoriei. Totodată, prin înseși condițiile aspre de existență, nu s-au creat delimitări nete între nivelele aristocratic, clerical, popular, ci — dincolo de preocupări specifice fiecăruia — predominant a rămas mereu nucleul unei culturi comune.

---

* Varianta românească se intitula *Cultura română în civilizația europeană modernă*, Editura Minerva, București, 1978. Celelalte două volume apărute și în traducere sînt : *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, București, AIESEE, 1971 și *Romanian Humanists and European Culture. A contribution to Comparative Cultral History*, Editura Academiei R.S.R., București, 1977.

Varianta engleză tipărită acum a cărții din 1978 este destinată mai ales (dar nu exclusiv) specialiștilor străini care cercetează cultura română, dar și tuturor celor interesați de istoria culturală comparativă a Europei. După cum notează însuși autorul : « ... civilizația europeană nu a început să dobîndească dimensiuni cu adevărat continentale decît din momentul în care formele elaborate în diversele „centre ale lumii" au început să își transmită sistematic valori culturale. „Europenizarea" Sud-Estului european a avut loc concomitent cu „europenizarea" Occidentului ... Iar dacă se constată, totuși, că Sud-Estul european a asimilat „tîrziu" realizări culturale occidentale, atunci trebuie neapărat constatat că Occidentul a cunoscut „tîrziu" realizările culturale sud-est europene » *(Cultura română* ..., p. 105).

Pentru a ușura unor cititori neromâni înțelegerea corectă a specificului culturii noastre, Alexandru Duțu a adus cîteva modificări primei variante a cărții. Aparatul critic, așa cum arată acum, transmite certitudinea că „obiectul" studiat nu reprezintă doar ținta unor preocupări locale, strict circumscrise de geografia granițelor, ci că — dimpotrivă — specialiști din cele mai felurite colțuri ale lumii au încercat să înțeleagă modul propriu de existență al societății românești ca parte componentă a Sud-Estului european. Bibliografia selectivă finală devine grăitoare în conciziunea ei : alături de lucrări apărute în țară (în limba română sau în alte limbi) se înșiruie lucrări scrise în Wiesbaden, Leiden, Harvard, Berlin, Paris etc.

Autorul a făcut schimbări și în conținutul cărții, de la nivelul frazei pînă la acela al capitolelor. Pentru că am încercat altădată să schițăm un rezumat al primei variante tipărite (RITL, 1979, nr. 1), ne vom opri în continuare doar la elementele de sistematizare și clarificare introduse acum.

Din intervențiile în capitolul întîi *(Unity and Diversity in the period of European Humanism)* se desprinde și mai pregnant concluzia pe care o transcriem aici pentru valoarea ei de sinteză lapidară : „The Romanian model was a model of „concentration" and not a model in „expansion" like the French or the British ones. Blending tradition with newness, observing the perennial principles of life, combining the aulic level with the village one, adding to the political spirit of the humanists and enlightened men love of the native land and respect for work, the romanian model acquired an original character and attracted those who were molded in the prestigious Byzantine tradition but who lacked the cultural initiative which was never strangled in Romania. A model for Southeast European cultures, it aso played a bigger European role through the intellectual links it set up between Central Europe and the Levant and by bringing to light in the 19th century the function a small culture can fulfil when a new society of peoples come into being: the *Europe of Nations*" (p. 15).

Pentru procesul treptat de modernizare început în secolul XVII, o importanță decisivă a avut-o înaintarea treptată a raționii atît în cercul interior, cît și în cel exterior al cunoașterii, fenomen perfect explicabil dacă ne gîndim la acea „laudă a minții" caracteristică vremurilor anterioare.

În capitolul *Enlightenment and Pre-Romanticism* se subliniază că diversificarea din perioada iluministă (urmașă a aceleia din umanism) s-a sprijinit pe creșterea activității tipografice, pe progresul muncii educative, ca și pe încercările de a adapta în limba română (trecînd prin adevărate metamorfoze) lucrări europene ce reflectau transformarea ideii de „Om". Cele două categorii de cărți îndrăgite de români : sapiențiale și istorice (cu o marcată ascensiune a prestigiului Antichității) se multiplică dar se și schimbă profund, pe măsură ce crește atenția pentru realitățile materiale imediate și pentru lumea sentimentelor. După cum spune Alexandru Duțu : « In the place of precepts, timeless and unchanging, appeared norms which concentrated the conclusions drawn from the study of daily life ... ; „enlightenment" and „sentimentalism" cooperated in an era in which the very idea of Man was changing » (p. 154). În această situație : „Art as a way of symbolically reproducing some indisputable truth was replaced by art which reproduced manifold meanings of immediate reality" (p. 154). De-a lungul perioadei de diversificare specific iluministe, „the new ideas spread from books, leaflets and sermons; professors, writers and clergymen, all interested in education, fought the same fight against boyars or clergymen who stuck to historical privileges" (p. 92—93).

Ultimului capitol al cărții (în noua variantă : *Humanism, Enlightenment and the Long-Term Trends*) autorul i-a dat o formă nouă, urmărind să sublinieze două idei principale : varietatea și vechimea legăturilor cu centre culturale din Europa apuseană ; întrepătrunderea continuă dintre cultura scrisă și cea orală.

Referitor la legăturile cu Occidentul este prezentată, cu toate implicațiile ei, afirmația lui Manuel Chrysoloras (considerat un „apostol al culturii grecești" în Italia) despre pelerinii români aflați la Roma îndată după 1400. Acolo, în cetatea unde învățatul din Bizanț nu se simțea deloc străin, românii găseau parteneri de discuție în chiar limba lor maternă.

Tradiția orală (numită *paradosis* de Dimitrie Cantemir) cuprindea simultan, îmbinîndu-le, creațiile spirituale elaborate în mediul rural și cunoștințele transmise de centrele de cultură urbane monastice sau princiare.

Deşi dificil de reconstituit, prezenţa acestei culturi nescrise se face permanent simţită în lucrările învăţătorilor umanişti sau iluminişti.

Înclinată deopotrivă către centrele în care era cultivată philoousia, ca şi către cele în care activitatea intelectuală se desfăşura într-o înfloritoare varietate, societatea românească nu cunoştea o tensiune „between the spiritual power and the temporal one and thus no cleavage between spirit and matter occured. Under these circumstances, thinkers turned first of all to the study of human nature which appeared to them as an outcome of social action which had to be improved ; it was not abstractions but historical perspective that could favor this evolution" (p. 189). Astfel, modernizarea nu a însemnat o „europenizare" a Sud-Estului Europei ci o trecere de la o formă a civilizaţiei universale la o alta.

Cartea de acum a lui Alexandru Duţu, continuînd lucrările sale anterioare, marchează un nou stadiu în cercetarea culturii noastre, cercetare preocupată tot mai adesea de răspunsul propriu dat de români istoriei şi implicit de locul acestui răspuns în istoria civilizaţiei europene.

Prin strădania unui şir de generaţii, modernizarea nu a însemnat înstrăinare de trecut ci creştere înnoitoare ; de aici decurge o însemnată răspundere pentru oamenii de cultură contemporani, care se confruntă cu cerinţa de a lucra într-o tradiţie vie şi nu cu sarcina de a lua totul de la început, conservînd doar muzeistic un organism-fosilă.

Cărţi ca aceasta pe care o prezentăm presupun însă şi o anumită metodă de lucru. Alexandru Duţu propune o cercetare interdisciplinară a fenomenului cultural nu în sensul reunirii într-o schemă (fie ea şi perfect alcătuită) a datelor oferite de disciplinele particulare, ci în sensul unui mod de a gîndi sintetic, în care lumea este intuită ca o unitate. Întreprindem astfel (conformîndu-ne propriilor noastre limite) studierea analitică a segmentelor, dar corectitudinea rezultatelor depinde de reintegrarea continuă a detaliului în unitate. Cercetătorul are datoria de a-şi asuma extinderea informaţiei de amănunt peste hotarele unui „cîmp" strict delimitat şi de a-şi struni tendinţa de deformare a realităţii, izvorîtă din supralicitarea unor amănunte sau din încercarea de apreciere a unei lumi după un model cultural ce-i este străin. La perfecţiunea meşteşugarului se adaugă o perseverentă căutare a adevărului, aşa cum se găseşte în viaţa însăşi, dincolo de schemele preconcepute.

Cătălina Velculescu

Gabriel Liiceanu, *Încercare în politropia omului şi a culturii*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1981.

Într-o vreme cînd metodologiile pozitive tind să-şi afirme întîietatea în cîmpul cercetărilor culturale şi estetice, Gabriel Liiceanu practică la noi, cu audienţă şi succes cert, estetica filozofică. Faptul se explică nu numai prin formaţiunea lui filozofică şi clasică, ci şi printr-o opţiune care, în noua sa carte, mai evident decît în aceea de debut (*Tragicul, o fenomenologie a limitei şi depăşirii*, 1975), îşi manifestă încărcătura polemică. Astfel, scurtul eseu intitulat *Filozofia, o ştiinţă?*, aşezat, nu întîmplător, în deschiderea volumului, poate fi citit şi ca o scriere programatică ; nu numai pentru domeniul filozofiei propriu-zise, dar şi pentru sfera umanisticii în genere. Nu ştim dacă demonstraţia e întrutotul nouă (poate că un „sursolog" ar decela aici ecouri din estetică lui Lukacs, de exemplu), şi dealtfel originalitatea interesează mai puţin în acest caz. Mult mai importantă este asumarea punctului de vedere exprimat aici, ca într-o profesiune de credinţă, şi convertirea lui într-o pledoarie de cea mai pură esenţă umanistă. În pofida similitudinii de mijloace (conceptuale), scrie G. Liiceanu, ştiinţa şi filozofia se deosebesc fundamental prin finalitate : cea dintîi vizează imaginea „obiectivă", „neutră şi indiferentă faţă de conştiinţă", în vreme ce filozofia, asemeni artei, îşi propune „instituţionalizarea subiectivităţii" şi tentativa de a „face din realitate [...] o lume în vederea omului". Ea deţine un rol integrator, constînd în „scoaterea faptului ştiinţei din aria obiectivităţii pure şi includerea lui într-o ordine a umanului". Fiindcă, „deşi avînd o finalitate umană, ştiinţa nu va putea niciodată să conserve în produsele sale umanul ; întrucît ea a apărut pentru a pătrunde prin spirit felul egocentric de a fi al spiritului, i-a revenit filozofiei (şi artei, în altă manieră) această funcţie. Căci ce alt răspuns am putea da întrebării de ce este nevoie de filozofie atîta vreme cît există ştiinţa ? Se cuvine a recunoaşte actualitatea acestui punct de vedere într-o lume care, sedusă de mirajul ştiinţelor, riscă a pierde tocmai integrarea lor, prin etică şi filozofie, „în vederea omului".

Prin pledoaria pentru o filozofie astfel înţeleasă, Gabriel Liiceanu realizează un prim nivel de unitate al cărţii, cu ecouri în toate compartimentele ei, de exemplu într-un „portret

în schiță" al lui Fr. Bacon. Cu *Noul Organon* (admirabil definit ca „una dintre marile cărți prozaice ale omenirii"), Bacon deschide spiritului european „calea tehnocrației", sau, cum spune autorul într-un alt context, „aventura [lui] tehnologică". „Dar — se întreabă el retoric — poate exista un discurs despre tehnic și științific care să ocolească termenii morali ai discuției? Iată care este cea mai importantă întrebare pe care o ridică opera acestui progresist de profesie".

Înțelegem acum de ce preferința lui Gabriel Liiceanu se îndreaptă către acei filozofi, ca Unamuno bunăoară, în și prin opera cărora „umanismul își păstrează puritatea sensului care-l instituie ca o poziție teoretică excelentă a spiritului", acest sens rezidînd „în ceea ce rămîne neîmplinit în om de rațiune și știință". Comentînd ... comentariile filozofului spaniol la capodopera lui Cervantes, eseistul le restituie una dintre semnificațiile majore astfel : „Noi, cei de astăzi, supuși unei inchiziții noi — cea a științelor, în ipostaza ei pozitivistă — nu împlinim decît testamentul lui Don Quijote, actul revenirii lui la un destin finit [...]. Antonio Quijana [...] domnește în lumea noastră".

Dar antipozitivismul autorului străbate și secvențele mai specializate ale cărții. Îl recunoaștem, de pildă în reacția sa la hegemonia semioticii lingvistice, care a dus la „reducerea treptată a celorlalte sisteme de expresie la modul lingvistic de organizare a semnelor". Pentru el, limba și arta sînt domenii disjuncte (demonstrația sa este convingătoare), iar ecuația artă-limbaj este o „pseudo-ecuație" (falimentul acestui tip de reducționalism este ilustrat cu exemplul lui Kandinsky, a cărui tentativă de a da artei plastice o „gramatică" și un „vocabular" a sfîrșit printr-un semnificativ eșec).

Ajunși aici, o întrebare se ridică de la sine : ce legătură este între toate acestea și ceea ce autorul numește „politropia omului și a culturii ?" Trebuie spus că în carte relația nu este exprimată direct, ceea ce nu înseamnă că aceasta nici nu există. Dimpotrivă, prin ea se împlinește un al doilea nivel fundamental al unității acestei culegeri. Ca și în cazul „peratologiei" — formulată în *Tragicul* ... (1975) și reluată aici cu aplicare specială la artele plastice — „politropie" este un concept propriu, de maximă deschidere, avînd la bază două etimoane grecești („polýtropos") și semnificînd „capacitatea « întoarcerii în multe direcții », a multiplicării căii, deci a unei firi *plurivoce*, care poate fi înțeleasă fie în neutralitatea diversității ca atare, fie în pozitivul a tot ce este dotare variată, fie în sensul etic-negativ al versatilității caracteriale." Politropia e o caracteristică a omului și a culturii în genere, ieșite din faza lor „aurorală" (în acest sens, termenul se opune lui „haplûs" — „simplu, dintr-o bucată"), însă autorul o va analiza numai în coordonate europene. „Lege de creștere a spiritului", trecere „de la simplu la complex", politropia posedă, ca pe o latență, și ceva din ceea ce Noica ar denumi „maladie a spiritului", fiindcă ea însemnează și destrămare, dezordine sau, cu cuvintele lui Gabriel Liiceanu, „varietatea devenită exces, pierderea unei direcții ferme, drumul ocultat de încercarea prea multor drumuri — acestea toate stau la pîndă în oricare « politropie »." Omul european, avertizează autorul, este astăzi confruntat cu sarcina de a „redobîndi coerența" și a accede la o nouă simplitate, care va include complexitatea multiplicării și a dispersării.

Din această perspectivă, cele discutate pînă acum ne apar ca produse ale benefic-maleficei vocații politropice a omului european, iar revitalizarea filozofiei (în accepția dată de Liiceanu) și a umanismului — drept una dintre căile de rezolvare a ei. Dar sub semnul destinului politropic (în dualitatea sa pozitiv-negativă) se așază și alte aspecte ale cărții, și în primul rînd tradiția europeană a gîndirii dihotomice, care „și-a atins apogeul în secolul nostru". De aceea autorul va comenta simpatetic orice încercare de a „recompune spiritul din fragmentele necesare ale propriei destrămări", bunăoară tentativa lui Panofsky de a elimina dihotomia formă-conținut în estetică. O dihotomie de alt tip sau, mai exact, o sciziune ce poate fi atribuită, de asemenea, politropiei Europei moderne se referă la relația creator-receptor în cultură. Problema tratată în contextul unui foarte substanțial și amplu studiu (p. 53—230), ar merita un comentar separat. Reținem numai, pentru ce ne interesează aici, că față de epocile vechi, unde receptarea (comprehensiunea) univocă a simbolului artistic era posibilă datorită existenței unui fond aperceptiv colectiv, comun așadar creatorului și receptorului (și care este mitologia), în epoca modernă, dispersiunea pînă la dispariție a acestui „grund" ideologic a condus direct la „ocultarea sensului", iar înlocuirea mitologiilor colective prin mitologii personale — la apariția « operei deschise», considerată de G. Liiceanu „semn al degradării și dispersării ideologice".

O sciziune de tip politropic este înregistrată și în evoluția lui „homo ludens". Introducînd conceptul sociologic de „rol", G. Liiceanu aduce cărții lui Huizinga amendamente esențiale. În societățile moderne alienante, scrie eseistul român, „cultural, jocul nu mai emană din formele culturale proprii societăților arhaice, ci din roluri pe care societatea însăși le-a distribuit ca fiind culturale ; cultura nu mai este emanația și duhul unei colectivități care se joacă, ci a unor indivizi care « sînt jucați » ca oameni de cultură [...] *homo ludens* reprezintă în societățile tehnocratice cristalizarea unei forme de *labor*, și mai înainte ca munca întregii colectivități să apuce să fie traversată de spiritul ludic, jocul devine, paradoxal, munca unei infime părți a ei. Membrul

societății industriale își împarte viața între muncă și *loisir*, iar *homo ludens*, care întruchipa dreptul universal de alunecare a unui rol social într-unul cultural, este rezultatul contopirii rolului cultural cu rolul social".

Se înțelege că toate aceste constatări sînt făcute din perspectiva unui model cultural în care cititorului nu-i este greu a recunoaște idealul umaniștilor dintotdeauna : armonizarea individului cu societatea și armonizarea facultăților spiritului. Și dacă depistăm aici reflexe ale umanismului grec, nu ca o *recessio ad graecitatem* apar acestea. Autorul este departe atît de naivul (sau snobul) paseism al amatorului, cît și de evazionismul minor al specialistului fără orizont. Pentru G. Liiceanu, modelul cultural grec are, ca să folosim un cuvînt blagian, o valoare „catalitică" în procesul de găsire și instituire a propriei individualități, ca ins sau ca popor : „*Imitatio graecitatis* nu a fost de aceea niciodată o dovadă de gust sau un fapt de modă : pentru orice cultură dispusă să facă proba capacității sale de a reitera o întîmplare exemplară, ea a rămas singura modalitate cunoscută de a-ți căpăta o identitate". Traducerea culturii grecești are valoarea unei „reiterări simbolice" a „actului de naștere a spiritului european", și pornind de aici Gabriel Liiceanu scrie o pagină memorabilă despre semnificația traducerii dintr-o mare cultură : „... a traduce devine la un moment dat aventura pe care trebuie să o trăiască orice limbă și aceasta este, în prima parte a istoriei unei limbi, misiunea ei cea mai înaltă [...] « Pre limba sa » *doar*, un popor poate crea un sistem de înțelepciune care să-i servească drept cod pragmatic de comportament în istorie, dar el nu poate, rupt de mările surse ale creației, să producă ceva valabil și pentru ceilalți, și în eternitate.Cu alte cuvinte, « pre limba sa » doar, un popor poate foarte bine să și piară".

Nu am intenționat, fiindcă nici nu ar fi posibil în spațiul unei cronici obișnuite, relevarea tuturor aspectelor acestei culegeri de studii, eseuri și articole. N-am încercat decît să atragem atenția asupra cîtorva coordonate care-i fac unitatea, tăinuită în titlurile de o tematică atît de variată, și a sugera că în Gabriel Liiceanu avem una dintre cele mai responsabile și avizate conștiințe umaniste. O lectură mai complexă și specializată ar descoperi în ea, ca și în volumul de debut, pe autorul capabil a ne da în viitor un sistem original de estetică și de filozofie a culturii.

Nicolae Mecu

Sergiu Pavel Dan, *Spiritul Romei. O privire comparativă asupra gîndirii politice și faptei unui popor. Titus Livius, Cornelius Tacitus, Plinius cel Tînăr*, Cluj-Napoca, 1979, 226 p.

În peisajul literar de azi eseul lui Sergiu Pavel Dan se singularizează prin faptul că are ca obiect un capitol al culturii romane, lucru rar printre publiciștii noștri tentați îndeobște să ignore temeliile culturii europene. Sergiu Pavel Dan urmărește în această carte „evoluția ideii de libertate" la Titus Livius, Cornelius Tacitus și Pliniu cel Tînăr. Ce l-a determinat să încerce definirea „spiritului Romei" prin prisma celor trei autori ? „Rațiunea alegerii", spune Sergiu Pavel Dan, „este de ordinul specificității și, implicit, valorică". El are ca axiomă definiția lui Blaga a „năzuinței formative" care, în opinia filozofului, este „nevoia de a întipări tuturor lucrurilor din orizontul nostru imaginar forme articulate în duhul unei stăruitoare consecvențe". Un popor, susține Sergiu Pavel Dan, se afirmă plenar acolo unde el are de spus ceva inconfundabil. „Or, pentru romani — creatori de istorie universală — un asemenea domeniu este, evident, istoriografia" (p. 19), motiv pentru care el analizează *ingeniūm*-ul roman prin prisma a trei istorici (din opera lui Pliniu cel Tînăr el se oprește numai asupra *Panegiricului lui Traian*, adică asupra unei scrieri cu carcter istoriografic). Analizînd operele lui Titus Livius, Tacitus și Pliniu cel Tînăr, Sergiu Pavel Dan surprinde două momente culturale ale Romei antice, momente dintre cele mai propice pentru dezvoltarea literaturii : epoca augustană, cînd scrie Titus Livius, și epoca antoninilor, cînd scriu Tacit și Pliniu cel Tînăr. Cele două momente din istoria Romei se deosebesc între ele, printre altele, prin faptul că în epoca lui Augustus amintirea „republicii" era încă vie (se mai purtau încă discuții în cetatea eternă asupra oportunității și posibilității revenirii la vechea formă de guvernămînt care mai era pentru mulți idealul politic), în timp ce în vremea antoninilor principatul de tip augustan și nu republica era dezideratul politic major. De aici deosebirile de viziune dintre Titus Livius și Tacitus : primul descrie și glorifică perioada care s-a scurs de la întemeierea cetății pînă la domnia lui Augustus, perioadă cînd au înflorit virtuțile romane, în timp ce Tacit se ocupă exclusiv de domnia iulio-claudienilor și a flaviilor, moment cînd la Roma se dă bătălia între tradiția romană, al cărei protagonist era se-

natul, și autocratismul de tip elenistic, reprezentat de împărați „răi", cum au fost Caligula, Nero și Domițian. Astfel se explică tonul encomiastic al „pompeianului" Titus Livius, în contrast cu pesimismul lui Tacit care a trăit în timpul tiraniilor lui Nero și Domițian, cum și în timpul războiului civil din anul 69 e.n. Istoriile lui au în bună măsură caracterul unor memorii. În ceea ce-l privește pe Plinius, acesta îl elogiază pe Traian, adică pe împăratul care a restabilit multe din valorile tradiționale romane, așezîndu-se în contrast evident cu Domițian. *Panegiricul lui Traian* este expresia literară a stării de spirit care domnea printre membrii ordinului senatorial la începutul secolului II e.n.

Demn de relevat ni se pare fi faptul că Sergiu Pavel Dan subliniază la cei trei scriitori romani aspectele literare. În general, chiar și în studiile literare scriitorii antici sînt priviți prin prisma antecedentelor, a izvoarelor, a complexului de idei din epocă, totul cu o încărcătură erudită, de multe ori ostoioasă. Sergiu Pavel Dan realizează o lectură modernă a operei celor trei clasici antici. Iată, *exempli gratia*, cum caracterizează el opera lui Titus Livius : „Ajungem astfel la o mai limpede înțelegere a dualității clasic-romantic în cazul scriitorului latin. Ca *analist*, rapsod al unor evenimente exemplare, menite să justifice creșterea împărăției romane, prin urmare *tipice* în sens național, el este, inerent, un *clasic* solidar cu ordinea coercitivă și regula nivelatoare. Ca *povestitor de rasă*, atras prin însăși natura acestei vocații de ineditul spectaculos și situațiile „cum nu s-au mai pomenit", el devine (ca și contemporanul său Vergilius) un *romantic*, iubitor al fastului epic și evaziunii spre zări necunoscute. Interesul artei sale rezidă pentru noi, modernii, mai cu seamă în această ultimă aptitudine" (p. 80).

Întreaga discuție este purtată de autor în jurul conceptelor de clasicism și romantism, văzute din unghiul tipologiei și nu al istoriei. În finalul capitolului dedicat lui Tacit, Sergiu Pavel Dan contrazice afirmația lui Călinescu, în spusele căruia descoperă, fără dreptate după opinia noastră, incongruențe, afirmație conform căreia „clasicul are în vedere individul și respinge sociologia", susținînd că zugrăvirea „gloatelor de soldați insubordonați ai lui Tacitus sau țăranii răsculați ai lui Rebreanu" reprezintă umanitatea în cel puțin aceeași măsură ca și „colecțiile de epave sociale și ratați" din romanele criticului. Tacit rămîne mereu tipic, conchide Sergiu Pavel Dan, indiferent dacă descrie „cum trăiesc vremurile furtunoase contemporanii lui Tiberius, Nero sau Domițian" sau dacă descrie reacțiile masei de plebei și sclavi din Roma în momentele de criză. Tacit este, în opinia autorului, un scriitor clasic prin excelență.

Demn de semnalat ni se pare a fi și registrul larg de comparații din literatura universală. Sergiu Pavel Dan îi consideră pe Titus Livius, Tacitus și Plinius cel Tînăr nu numai reprezentanți ai spiritualității romane, ci și scriitori aparținînd literaturii europene. De aici numeroasele raportări la romanele lui Flaubert, Sienkiewicz, Călinescu etc. Dar ce legătură pot avea, din punctul de vedere al faptelor literare, romancierii citați cu niște istorici ? Nimeni nu s-ar încumeta să procedeze într-un mod similar cu istorici celebri moderni, de exemplu cu Xenopol sau Pîrvan (ne referim la operele lor strict istorice), iar dintre cei străini cu Toynbee, Carcopinot, Kornemann. Concluzia neformulată de Sergiu Pavel Dan, dar implicită în paginile cărții, este că în antichitate istoria era un gen literar, și nu devenise un gen autonom, cu legi proprii, ca în zilele noastre. În bună măsură funcția pe care o îndeplinește astăzi romanul o îndeplinea în antichitate istoria, *opus magnus oratorium*, cum îl definea Cicero.

Concluziile autorului, în capitolul final intitulat *Spiritul Romei (Accente finale)*, ni se par importante : ce caracterizează spiritul Romei — se întreabă Sergiu Pavel Dan —, Tiberius, Nero sau creatorii faimoasei virtus romana ? După unele comparații din domeniul istoriei moderne, autorul conchide : „Bunul simț ne obligă să-l considerăm de fiecare dată doar pe *ultimul* acceptabil ca *reprezentativ*, cel dintîi aparținînd conjuncturii istorice *accidentale*. (p. 195). Pornind de la această premisă, Sergiu Pavel Dan conchide că spiritul istoriei romane a fost „năzuința de a statornici o legalitate bazată pe ideea de justiție". În sfîrșit, nu este lăsată de o parte nici eterna comparație a romanilor cu grecii. Textul pe baza căruia își construiește argumentarea este un fragment din discursul împăratului Claudius, discurs reprodus de Tacit în *Anale*, 11,24. Împăratul compară domnia romanilor cu alte imperii antice (spartanii, atenienii) și susține că aceștia din urmă nu au știut să-i cîștige și să-i asimileze pe supuși, în timp ce romanii au avut forța de a ridica pînă în vîrful ierarhiei sociale și politice reprezentanți ai popoarelor cucerite. Pentru Sergiu Pavel Dan, civilizația romană nu este inferioară, așa cum se afirmă în general, celei grecești. În ceea ce privește cultura, el recunoaște faptul că cea greacă a influențat-o pe cea latină, dar susține el : „preferăm a atribui Eladei funcționalitatea unui ferment menit să impulsioneze trezirea latențelor propriului *ingenium* creator" (p. 203) ; cele două culturi se află, după părerea sa, într-un raport similar cu cel în care s-au găsit cultura română cu cea franceză ; influența franceză nu a obstrucționat afirmarea originalității culturii române.

Alegîndu-și ca temă centrală ideea de libertate la romani, Sergiu Pavel Dan se oprește și asupra unei celebre pagini din *Analele* lui Tacit, procesul lui Cremutius Cordus (*Ann.*, 4, 34). Procesul este literar, dar a avut un caracter politic de netăgăduit. Cremutius Cordus a fost acuzat pentru faptul că în *Analele* pe care le publicase îl lăudase pe Brutus și îl numise pe Cassius

„ultimul dintre romani" *(laudatoque M. Bruto C. Cassium Romanorum ultimum dixisset)*. El este acuzat pentru „un delict literar de opinie". După ce parafrazează textul lui Tacit, Sergiu Pavel Dan conchide : „Întreaga secvență nu depășește trei pagini ; trei pagini, însă, care coincid cu unul din cele mai avîntate cînturi de libertate rămase de la cei vechi" (p. 147). Epoca pe care a descris-o Tacit nu a fost propice dezbaterilor de idei. Cazul lui Cremutius Cordus este numai unul din numeroasele exemple date de Tacit. În *Vita Agricolae* el sintetizează într-o frază, care are puterea de impact a unui aforism, imposibilitatea dezvoltării intelectuale în timpul domniei lui Domițian : „Dacă timp de cinsprezece ani, un răstimp lung pentru o viață de muritor, au dispărut mulți de moarte naturală, alții din cauza cruzimii principelui și puțini, ca să zicem așa, sîntem supraviețuitorii nu numai ai altora, ci și proprii noștri supraviețuitori, căci fiindu-ne zmulși din mijlocul vieții atîția ani, am ajuns de la tinerețe la senectute, de la bătrînețe pînă aproape de sfîrșitul vieții în tăcere". Pentru Tacit, viața desfășurată fără posibilitatea de a-și exprima ideile este o simplă supraviețuire biologică. Și, în același context, el dă un avertisment referitor la efectele ireparabile ale persecuțiilor artistice : „și după cum corpurile noastre se dezvoltă încet, dar sînt repede distruse, tot astfel talentele și artele pot fi ușor oprimate, dar foarte greu pot fi readuse la viață".

În finalul capitolului, Sergiu Pavel Dan se ocupă de „perenitatea spiritului Romei prin secole și milenii, din perspectiva descendenței" (p. 203). El se limitează la două exemple. Primul este revoluția franceză care din punct de vedere ideologic „a asimilat gîndirea politică romană". Al doilea este T. Maiorescu, „european de formație filozofică romană", pe care îl caracterizează în următorii termeni : : „Exemplaritatea personalității acestui dușman inflexibil al „vorbelor umflate și goale" se datorează, înainte de toate, patosului și tăriei neclintite în a sluji pînă la capăt adevărul. Mai mult decît gravitatea sa taciteană, însușirea aceasta esențială — al cărei revers era intoleranța față de minciună de orice fel : interesată, sfruntată, sau chiar bine intenționată — reînvia salutar, pentru noi, spiritul sănătos al Romei antice" (p. 20).

Apariția acestui singular eseu ni se pare demnă de a fi elogiată. Sigur, obiecții, mai ales de amănunt, i se pot aduce. Semnalăm o singură problemă care, datorită complexității ei, merita o dezvoltare mai largă. Este vorba de raporturile dintre cultura greacă și cea romană. Romanii au preluat și au transmis mai departe numai o parte a culturii grecești și anume literatura clasică. Prin spiritul lor, latinii s-au simțit solidari cu secolul lui Pericles. Dacă întreaga literatură elină este în general definită drept rațională, asta se datorește în bună măsură romanilor care au preluat numai acest aspect. Față de grecii de după Alexandru ei manifestau numai dispreț. *Vera Graecia* era, în viziunea lor, Grecia lui Eschil, Sofocles, Platon etc. Restul purta pecetea degenerării.

Nu putem încheia această scurtă prezentare fără a semnala faptul că titlurile de capitole sînt în spiritul conciziei latine ; iată cîteva exemple : *Un legitimist incomod* ; *Fatalitatea puterii absolutiste* ; *Complicii puterii* ; *Rezistența anti-despotică* ; *Panegiricul ideii de libertate* etc.

Gh. Ceaușescu

Aesthesis Carpato-Dunărean. Antologie, postfață și bibliografie de Florin Mihăilescu, București, Editura Minerva, 1981, 495 p.

Credincioasă menirii sale de a-l pune pe cititorul contemporan în contact cu textele fundamentale ale literaturii române, Editura Minerva oferă prin volumul de față o antologie de eseuri dedicate problemei specificului național al literaturii noastre. Sub un titlu care reproduce o formulare a lui Vladimir Streinu, Florin Mihăilescu realizează o pertinentă și reprezentativă selecție a studiilor și articolelor consacrate specificității estetice românești, de la V. Alecsandri pînă la contemporani (A. Martin, Const. Ciopraga, D. Micu, D. Popescu), trecînd prin M. Eminescu, T. Maiorescu, G. Ibrăileanu, B. Delavrancea, E. Lovinescu, L. Blaga, Camil Petrescu, N. Iorga, G. Călinescu, M. Ralea, T. Vianu, Vl. Streinu și alții.

Problema specificului continuă să rămînă actuală, situîndu-se ca un punct de pornire necesar în orice discuție privind locul culturii românești în lume, contribuția sa la patrimoniul universal. Respectînd programul conținut în titlu și pe care îl explicitează în postfață, Florin Mihăilescu încearcă să desprindă, din mulțimea de studii consacrate specificului, pe acelea referitoare la domeniul esteticului, întrucît, după cum însuși afirmă : „(...) în ansamblul de compartimente ale culturii, creația artistică ocupă locul privilegiat din punctul de vedere al

puterii de reprezentare a specificului unei naţiuni" (p. 463). Dacă studii valoroase, dar cu o perspectivă extra-estetică (etno-psihologică sau sociologică), cum sînt cele aparţinînd lui C. Rădulescu-Motru sau D. Drăghicescu, sînt eliminate dintru început, în alte cazuri sincretismul elementelor nu permite o totală separare a esteticului de psihologic ori social, cum se întîmplă îndeosebi în eseurile (reproduse în volum) ale lui M. Ralea, Camil Petrescu sau Ath. Joja.

Întîlnim în antologie studii care urmăresc istoricul noţiunii de specific naţional în literatura română în bogăţia de determinări care s-au adăugat de-a lungul timpului, în dialectica circulaţiei de idei şi a polemicilor. Asemenea sinteze diacronice aparţin în general epocii noastre şi se datorează lui T. Vârgolici, Z. Ornea şi F. Mihăilescu, a cărui postfaţă este realizată preponderent din perspectiva istorică. Pe această dimensiune se structurează, în spirit marxist, şi definiţia de lucru propusă de îngrijitorul ediţiei şi conform căreia „vom înţelege prin specific naţional acea comunitate de manifestări şi caractere ce s-a constituit istoriceşte pe baza existenţei unei limbi comune, ca şi a unei existenţe de asemenea comune din punctul de vedere al istoriei, geografiei şi al vieţii economice" (p. 460).

Deşi opiniile conţinute în volum au apărut într-un interval de peste un veac, impresionează convergenţa lor în cîteva puncte, de la care pornindu-se se pot trasa reperele specificului naţional românesc. Sintetizînd, postfaţa aminteşte că „ceea ce caracterizează mai presus de toate spiritualitatea românească ar fi, în ordinea afectivă, dorul, în ordinea morală, omenia şi, în ordinea intelectuală, realismul" (p. 487), ceea ce ar corespunde, în plan literar, înclinaţiei către lirism, povestire, „ca formă de conciliere foarte personală a spiritului liric şi a celui realist", cultului clarităţii expresive, disponibilităţii pentru eseu şi umorului simpatetic (p. 489).

Încercînd să aducem — printr-o operaţie excesiv simplificatoare — la un numitor comun, din sfera tipologiilor culturale, varietatea teoriilor reunite de antologia pe care o avem în faţă, termenul de *clasicism* se impune pentru a caracteriza specificul românesc. L-au utilizat T. Vianu, care i-a dat o determinare suplimentară, vorbind despre „un clasicism realist" (p. 260), Ath. Joja, utilizînd ca echivalent atitudinal noţiunea nietzscheană de „apolinic" (p. 304) şi Vl. Streinu, care impunea ideea în chiar titlul unui studiu *(Clasicismul, formă specifică de participare românească la literatura universală)*, argumentînd-o prin valorile folclorului, caracterizate prin formă fixă şi supraindividualitate (p. 269—274). Despre dominanta clasică a culturii româneşti vorbise, mai mult ca despre un deziderat, şi G. Călinescu, într-un eseu neinserat în antologie : *Sensul clasicismului*.

Din bogăţia ideatică a contribuţiilor incluse în volum să urmărim, de data aceasta, problema raporturilor dintre spiritul românesc şi cel european, în special prin intermediul concretizării lor în operele literare. Respingînd, ca deopotrivă de primitive, atitudinile extreme, şovinismul şi cosmopolitismul, vocile prestigioase ale oamenilor de cultură români au pledat pentru ideea specificului, încercînd să-l integreze în contextul european şi, în acelaşi timp, să-l delimiteze de acesta prin identificarea diferenţei specifice. Afirmaţia începe cu negarea aserţiunilor care contestau individualitatea literaturii române, considerînd-o simplu reflex al unor literaturi străine, ceea ce ar fi însemnat că stăm, după exprimarea indignată a lui E. Lovinescu, „în pragul Europei, cu mîinile goale" (p. 129).

Adevărul, demonstrat de majoritatea studiilor din volum, este că nu stăm „în pragul Europei", ci sîntem încadraţi în ea. Diversitatea punctelor de vedere redevine vizibilă în ceea ce priveşte modalitatea de participare a culturii româneşti la cultura continentului.

Un prim punct de vedere îl constituie integrarea în context european prin apartenenţa la romanitate. N. Iorga demonstrează cu ajutorul unui cuvînt legătura noastră cu limba latină, relaţie ce implică semnificaţii mai adînci de structură etnopsihică şi de ierarhie a valorilor estetice. Astfel, românii au păstat cuvîntul „frumos" din latinescul „formosus", care însemna, *„forma întreagă*, forma deplină, forma armonioasă" (p. 174), care ne duce cu gîndul la acelaşi clasicism consubstanţial, în timp ce francezii şi italienii au împrumutat din alte limbi echivalentul acestei vocabule.

T. Vianu îşi alege ca obiect de studiu literatura română, urmărindu-i procesul de integrare în sfera literaturilor romanice începînd cu secolul al XVII-lea. Pentru Vianu, desincronizarea nu înseamnă automat inferioritate valorică, ci trăsături specifice. Umanismul românesc este întîrziat faţă de umanismul romanic, dar are însuşirile lui : „utilizarea scrierilor vechi ca principal izvor de cultură şi intensificarea conştiinţei romanice" (p. 245). Dacă Renaşterea a determinat în celelalte literaturi romanice o inspiraţie savantă, livrescă, absenţa ei din literatura română a făcut ca aceasta să nu piardă contactul cu sursele populare (p. 248).

În sprijinul afirmaţiei pline de mîndrie patriotică „Noi nu sîntem primitivi, ci bătrîni" (p. 184), G. Călinescu aduce, în capitolul final al monumentalei sale lucrări *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ideea descendenţei poporului român din substratul tracogetic, ceea ce face din el unul „dintre vechile popoare ale Europei" (p. 183). Vechimea se demonstrează prin referirile la ariile laterale ale culturii europene : ritualitatea poeziei lui G. Coşbuc

nu are echivalent decît în Irlanda, *singurul loc unde „mai dăinuie o atît de clară amintire a existenței tribale"* (p. 185). Legătura este explicabilă tot prin substrat, prin „celtismul nostru", probat de elementul osianesc cuprins în „voluptatea de sălbăticie abruptă a lui Sadoveanu" (p. 184).

Alte interpretări pun accentul pe caracterul spiritualității românești de răscruce între Europa și Asia, între apus și răsărit, între nord și sud, văzînd uneori în aceasta o garanție în plus a fertilității și perenității culturii noastre.

Noi sîntem „pe un pămînt de cumpănă", spunea L. Blaga (p. 148), comparînd istoria „succesiv-dialectică" a popoarelor apusene cu cea „simultană" a asiaticilor.

M. Ralea ajungea la concluzia situării noastre între orient și occident în urma unor considerații de natură etno-psihologică, definind civilizația occidentală prin „aptitudine creatoare" și cea orientală prin „resemnare pasivă", spiritul românesc fiind caracterizat de un echilibru sufletesc numit „adaptabilitate" (p. 225).

Reluînd simbolurile utilizate de Guido Manacorda pentru a diferenția tematic literaturile clasice din sud de cele romantice din nord („templul" și „pădurea"), T. Vianu *considera* că literatura română se situează pe o poziție intermediară, în care „năzuința națională și socială comună se echilibrează (...) cu sentimentul și adorația naturii" (p. 257).

Din același punct de vedere al atitudinii față de natură, E. Papu opune cultura românească („ce rămîne înlăuntrul structurii naturale") atît culturilor nordice, care ar indica, după Gundolf, o opoziție față de mediul natural, cît și celor mediteraneene, care „realizează (...) o armonioasă prelungire a naturii" (p. 404).

Situarea literaturii române în context european este numai una din temele asupra cărora ne invită să medităm studiile deosebit de utilei antologii *Aesthesis carpato-dunărean*, carte care se înscrie, prin conținutul ei, printre realizările editoriale ale anului.

Gheorghe Lăzărescu

Medeea Ionescu, *A Concise History of Theatre in Romania*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981*

Cele aproape șaptezeci de pagini în care Medeea Ionescu, sub auspiciile Academiei de Științe Sociale și Politice, a organizat materia unei „scurte istorii a teatrului în România" comportă o discuție aparte, dat fiind caracterul cu totul specific al unei atari întreprinderi. Rațiunile alcătuirii acestui volum pot fi diverse, ținînd fie de o acțiune, evident, binevenită, de propagandă culturală, fie de necesitatea extragerii notelor esențiale ale literaturii dramatice românești și ale valorificării spectaculare a acesteia. Asupra celui dintîi aspect nu este cazul să insistăm, cu toate că soluția unor astfel de paleative nu este dintre cele mai fericite; publicarea susținută a unor lucrări de analiză, operînd întîi în substanța fenomenelor dramatice și apoi sintetizînd zonele majore ale istoriei fenomenului teatral românesc ar fi infinit mai utilă, riscurile la care sînt inevitabil supuse astfel de „scurte istorii" (ca și problematica lor) fiind de la sine înțelese.

Dacă asupra acestui aspect lucrurile sînt clare, ceea ce trebuie să ne preocupe acum este calitatea selectării materialului, pregnanța pe care o capătă fenomenul teatral în ansamblul comentariului prin pregnanța particulară a secțiunilor și modul în care specificul istorist al abordării consună cu necesitatea analitică. Fiind o „*History* of Theatre", demersul Medeei Ionescu se cuvine a fi scutit de reproșurile vizînd insuficiența analitică; rostul cărții este de a însuma date despre autori și fenomene teatrale, de a compartimenta în așa fel materialul încît imaginea de ansamblu să releve unitatea preocupărilor față de genul dramatic la noi, de a puncta, doar, acele zone centrale de interes (de valoare estetică sau social-artistică) și nu de a adînci, prin analiză fenomenologică sau comparatism literar, o epocă sau alta, o operă sau un profil regizoral. De cealaltă parte, fiind o „*concise* history", cartea se apără, din nou prin ea însăși, de orice reproș vizînd neglijarea sau prezentarea sumară a unor perioade istorice. Prin urmare, cartea Medeei Ionescu *nu se cere judecată în ceea ce ar fi putut fi — altfel organizată sau amplificată — ci în ceea ce, pur și simplu, este.*

Cele patru mari capitole ale cărții sînt : *Archaic and Folk Drama in Romania, The Professional Theatre in the Romanian Principalities, The Theatre in the Inter-war Period* și *The*

* Referent științific, Andrei Băleanu, traducere de Doina Sachelarie Lecca.

Post-war Drama. Structurare didactică, dar profitabilă din unghiul receptorului căruia îi este dedicată. O prezentare cantitativă a structurării materialului arată un accent special pus pe dezvoltarea dramaturgiei după 1944 (19 pag.), urmat — cantitativ vorbind, deci — de cel pus pe dramaturgia secolului XIX (18 pag.), în dauna dramaturgiei interbelice (14 pag.) și a teatrului folcloric (6 din cele 8 pagini ale capitolului I). Nu am fi procedat la o astfel de operație gen Al. Piru, și care ne repugnă, dacă aceste cifre nu ar fi cel puțin surprinzătoare. Aceasta, pentru că, o dată, fenomenul teatral folcloric este cu mult mai pasibil de interes, din unghi tematic, spiritual, istoric și teoretic, decît însuși teatrul secolului XIX, mai ales ținînd cont de gradul sporit de atenție care se acordă astăzi în lume acestor zone artistice, arhetipale. În al doilea rînd, uriașa efervescență spirituală a epocii interbelice, care a însemnat o însumare a celor mai originale și profunde caracteristici ale teatrului românesc, o racordare la cele mai noi și revelatoare estetic manifestări ale spiritului dramatic european, cît și o înmagazinare de energii în potentia, care au favorizat dezvoltarea dramaturgiei românești mai cu seamă după 1965, — nu poate fi nicidecum expediată în cîteva pagini, mai ales că epoca a cunoscut o gamă foarte întinsă de preocupări și a cărei unitate în diversitate dă măsura aproape pe de-a întregul a posibilităților dramaturgiei românești și a *specificului* acesteia.

Dacă secționarea didactic-cronologică a materialului *poate fi* considerată o manieră eficientă pentru lectorul străin, aceasta nu este însă scutită de unele succesiuni nefuncționale: așa, de pildă, între capitolul ce rezumă rituri și ceremonii ritual-spectaculare în civilizațiile tracă, greacă și romană și cel dedicat teatrului folcloric și feudal, se instaurează o zonă de hiatus nepermisă tocmai de caracterul permanent al teatrului folcloric. *De aici*, dinspre jocurile cu măști, ritualuri și scenarii mitice, trebuia făcută trecerea înapoi, către ceremonialurile religioase tracice, văzute a conține o notă de originalitate, nealterată în puritatea sa de contactul, prin secole, cu alte culturi. Jocurile de copii nu beneficiază de atenție aici, cu toate că, nu o dată, acestea păstrează intact caracterul arhaic-mitic al unor credințe și ritualuri de exorcizare. Dată fiind permanența, de-a lungul secolelor, a teatrului folcloric, singura formă de legătură atestată între epocile istorice, acesta merita o analiză mai atentă.

Tot așa, deși paginile dedicate preocupărilor teatrale de la începutul secolului XIX și pînă la începutul secolului XX structurează bine continuitățile și discontinuitățile (minus sublinierea rolului pe care l-au avut numeroasele turnee ale companiilor românești și străine în dezvoltarea gustului pentru teatru la noi), subcapitolul „The Main Lines of Development in Drama" prin organizarea sa (perioada de tranziție — drama istorică — comedia de moravuri) îl „îneacă" pur și simplu pe Caragiale, autor, care, dealtfel, a intrat demult în conștiința criticii ca un spirit al secolului XX. Or, Caragiale apare aici ca un summum al secolului XIX („a most important and significant artistic achievement at the end of the 19th century"). Ca să nu mai spunem că medalionul său debutează absolut surprinzător: „Ion Luca Caragiale, un critic dramatic, autor de comentarii satirice în presa timpului, autor de proză, dramaturg și om de teatru ..." — caracterizare ce poate fi aplicată unei serii foarte largi de autori ai timpului. În schimb, prin sublinierea contextului politic de dinainte și după 1944, dramaturgia contemporană va beneficia de o integrare coerentă în ansamblul teatrului românesc.

Dacă din unghiul cronologiei și al ordonării materialului nu i se pot reproșa prea multe Medeei Ionescu, în ceea ce privește caracterizările operelor — care au aici un rol esențial, ele trebuind să fie *sume revelatoare* ale unei personalități creatoare — acestea suferă nu o dată, descentrînd, chiar, operele abordate. Cazul lui Caragiale este elocvent, sufocat aici într-o abundență de titluri și nume și necorelat la spiritul contemporan. Dar și Blaga (alături de care Maniu, Voiculescu și Dan Botta apar doar cu numele), menționat doar cu „Zamolxe", „Tulburarea apelor", „Avram Iancu" și „Meșterul Manole", apare drept „creatorul mitului dramatic românesc", lucru care spune foarte mult și foarte puțin totodată. La Camil Petrescu se subliniază „expresia filozofică inclusă în forma dramatică", lucru la fel de generalizant. O caracterizare de genul: „setea de absolut însingurează eroul, incluzîndu-l în sfera tragică a dramei de idei" — se înscrie pe aceleași coordonate, nepunctînd specificul pur teatral al problemei. În „Apus de soare", Delavrancea oferă „un remarcabil portret al lui Ștefan cel Mare", ceea ce, iar, nu spune mare lucru. La Marin Sorescu nu apare „Paracliserul" și nu se fac raportările (necesare) la dramaturgia contemporană. Nici raporturile lui Blaga cu expresionismul (cît și cum există acesta în operă) nu sînt deloc distilate.

Astfel de observații se mai pot face. La fel, o discuție aparte comportă necesitatea — în acest context, numai, pentru că altfel ideea este în totul lăudabilă — prezentării principalelor montări scenice (cap. II—5, III—3, IV—3) care pentru noi prezintă un interes deosebit dar care apar lectorului străin ca nesemnificative.

Paginile dedicate istoriei criticii și teoriei dramatice românești (II—6, III—4, IV—4) sînt în general acceptabile, dar și ele stîrnesc nedumeriri: *aici* este așezat Eminescu, a cărui importanță în evoluția poemului dramatic la noi este fundamentală; Iosif Blaga nu este deloc menționat, ca și preocupările intense de teoria dramei și spectacolului pe care le înregistrează

Transilvania în secolul trecut ; Ion Marin Sadoveanu este abia menționat, deși contribuția lui este însemnată din toate punctele de vedere : la fel Al. Ciorănescu ; critica dramatică a prezentului este oarecum „întîrziată" (apar aici nume care nu mai dețin demult cronici dramatice curente : Mihnea Gheorghiu, Dinu Săraru, B. Elvin ș.a.) și se arată că este „dificil de izolat contribuțiile critice de cele teoretice", deși numele lui I. Tertulian și S. Iosifescu nu sînt menționate. Nu sînt citate nici revistele „Tribuna" și mai ales „Studii și cercetări de istoria artei". Deși ultimele rînduri ale cărții menționează existența unor succese ale teatrului românesc peste hotare, nu sînt înregistrate, din acest punct de vedere, nici spectacolele și nici opere regizorale de excepție.

În privința traducerii efectuate de Doina Sachelarie Lecca, aceasta este, în linii mari, onorabilă, deși nu i se poate „reproșa" o re-gîndire a textului. În ciuda unor dificultăți evidente, în redarea titlurilor sau a numelor („Baba Hîrca" a lui Millo apare, la p. 24, ca „Old Hag", iar la p. 30 „Old Hag Skull". Moș, în teatrul folcloric, este una cu „Unchiaș" — „old man", în ciuda diferențelor de semnificație. „Nepotu-i salba dracului" devine simplu „A Nephew is a Limb of the Devil" etc) apar și inadvertențe : „Cercetare critică asupra *teatrului* românesc", a lui Caragiale, devine „Critical examination of the Romanian *Drama*", ceea ce este altceva ; jocurile cu măști devin, în timp, „gradually become *secular*", prin infuzia elementelor cotidiene (p. 13), iar în loc de „*a dialectical* conception" apare o „*dialectal* conception" (p. 67) ș.a.

Evident, acum, că toate cele de mai sus nu pot nicidecum anula valoarea în sine a cărții-Departe de a fi un simplu efort de însumare a unui material vast și divergent în multe din mani. festările sale, în ciuda aspectului de manual al caracterizărilor și dincolo de rezervele pe carle poate, bineînțeles, genera — cartea Medeei Ionescu este un demers onorabil în ansamblul, destul de văduvit, al istoriei dramaturgiei românești.

Dan C. Mihăilescu

Mircea Martin, *G. Călinescu și „complexele" literaturii române*, Editura Albatros, 1981.

Într-o conjunctură aparent defavorabilă — dar cu atît mai incitantă, — în care numele lui Călinescu ajunge stindard al unor polemici lipsite de urbanitate, fetiș sau, dimpotrivă, obiect de anatemă pentru fanatisme literare din cele mai suspecte, Mircea Martin ne dă, în ultima sa carte, o probă exemplară de obiectivitate, luciditate și măsură în evaluarea locului real ocupat de controversatul critic în Pantheonul literelor românești.

E, firește, un merit deloc de neglijat al unei cărți care se recomandă printr-un dispreț al encomiului și al judecății partizane, printr-o incisivitate a atitudinii critice (atunci cînd e cazul), izvorîte în mod evident dintr-o adîncă fascinație față de „fenomenul Călinescu" și care impun, înainte de toate, respect. Dar, în afară de asta, contribuția lui Mircea Martin se cuvine măsurată și dintr-un alt unghi de vedere și în special la aceasta ne vom opri în rîndurile ce urmează. E vorba, mai precis, de metoda prin care autorul încearcă — și, o spunem de la bun început, reușește — să descopere criteriul capabil a reduce la un numitor comun multitudinea derutantă de nuanțe sonore emise de vocea critică inimitabilă care a fost G. Călinescu. Aplicat sistematic asupra moștenirii călinesciene, un unghi particular de vedere — la care se oprește Mircea Martin — descoperă un program unitar și mai ales o *Metodă* acolo unde numeroși exegeți văzuseră excentricități cu iz frondeur sau capriciile imprevizibile ale unui incorigibil Proteu.

Pornind, așa cum ne mărturisește în *Argument*, de la o intuiție de adolescență, autorul își descoperă vizorul interpretativ în „modul în care G. Călinescu se raportează la cultura națională și la destinul artistic al poporului român," și încă „în rîvna edificatoare și în ambiția de a elibera literatura națională de complexele ei de inferioritate în context european". După Mircea Martin, întreprinderea critică a lui G. Călinescu se întemeiază pe un obiectiv major de subtext, determinat atît conjunctural — prin dezbaterea privind sincronismul — cît și cultural-tipologic prin existența „complexelor" inventariate în *Prolog*. El se vădește pregnant în efortul „de a dovedi existența unei tradiții literare românești vrednice deja de prețuirea contemporanilor". Călinescu întemeiază astfel conștiința modernă de sine a literaturii române pe „sentimentul descendenței și al apartenenței".

Privită din această perspectivă, monumentala *Istorie a literaturii române* apare drept cu totul altceva decît o pitorească galerie de portrete, un zăcămînt bogat de intuiții fascinante și de impresii arbitrare — pe marginea cărora de cîteva decenii, critici din toate generațiile nu istovesc a glosa : ea se impune mai întîi de toate ca un *Nou Organon sui generis*, prin care Călinescu experimentează — în scopurile menționate — o anume *Metodă* de a face istorie

literară. Așadar un obiectiv major — depășirea complexelor prin întemeierea și justificarea unei tradiții — și o metodă subsecventă, capabilă de a-l realiza.

Strategia metodologică particulară de care pomeneam îi impune lui Călinescu un *sistem particular de lectură*. „El e primul nostru istoric literar — constată Mircea Martin — care-și permite să interpreteze tradiția prin categorii moderne, să-i „citească" pe autorii vechi prin cei noi. „Sfidînd evident cronologia, operînd prin „recontextualizare", alegoritmul de lectură al lui Călinescu e descris de Mircea Martin după cum urmează : „Fragmentele alese sînt sustrase textelor în care figurează, de fapt, și trimise, parcă, în întîmpinarea celorlalte, pe care le prefigurează. Mai mult decît atît : această manevră nu rămîne fără consecințe, fie și vagi, asupra contextului originar care este, la rîndul lui, indefinit antrenat, deplasat".

Aceleiași tactici metodologice i se supune și înclinarea lui Călinescu de a opera cu *idei aparte de literatură*, sau în termeni și mai moderni, — pe care însă Mircea Martin nu găsește probabil că e oportun să-i folosească — de „literaritate" a textului. În acest scop, criticul „estetizează", de fapt, literatura română în întregime, inclusiv perioada inițială, culturală. Organicismul său vrea să fie unul estetic".

Exprimînd finalmente printr-o ecuație critică particulară raportul dintre trecut și prezent, conducînd spre o ipoteză inedită asupra „sensului" diacroniei în istoria literară, *metoda* lui Călinescu îi apare lui Mircea Martin ca o „asimilare regresivă la distanță" : tradiția este, așadar descoperită de la capătul ei apropiat, cu alte cuvinte, din prezent către origini. Are loc în exegeza călinesciană un fenomen pe care l-am numi (apelînd la un termen din lingvistica generală) *asimilare regresivă la distanță*".

Ca să-și atingă obiectivele, Călinescu se vede constrîns să folosească conceptul de tradiție într-un sens *operațional* și, — de ce n-am spune-o ? — modern, epurîndu-l de jenantele reziduri conotative de nuanță mistico-afectivă ce-i erau atribuite de „tradiționalism". În locul polemicilor anti-tradiționaliste din deceniul al treilea, de pildă, tradiția ajunge chiar să fie denunțată ca frînă și ca factor inhibant al creativității artistice. „Factorul tradițional era așezat într-un raport de incompatibilitate cu însuși principiul creației" — observă Mircea Martin. Pentru Călinescu, în schimb, privit de pe versantul *creatorului*, tradiția se dovedește aptă să furnizeze constant *modele* cu inepuizabile virtuți *productive*. Mircea Martin ne semnalează în acest caz o tentă vag eliotiană a conceptului, ce nu trădează neapărat o influență. Nouă ne vine în mod automat în minte o ipoteză a esteticii informaționale — acreditată de Max Bense — după care tradiția ar trebui privită ca matrice de posibilități formale, pre-programante, care stimulează și orientează creativitatea. În orice caz, un sens modern, al tradiției, o accepție de nuanță *poietică* — termen pe care autorul cărții de față nu se hazardează în a-l folosi.

Văzută dinspre partea receptării, tradiția oferă o *ipoteză* fecundă de *lectură*, și Călinescu „degustătorul" de literatură nu ostenește s-o verifice în *Istoria* sa. În fine — lucrul cel mai important pentru esteticianul care însoțește ca o umbră pe istoricul literar, orientîndu-i demersul — tradiția devine un criteriu de apreciere, o normă.

Pe pagina de încheiere a cărții sale, Mircea Martin ține să facă următoarea precizare : „În loc să abordeze alte domenii sau alte niveluri ale studiului literar, să facă teorie, literatură comparată sau critică la zi, cum i-ar fi stat în putință, el a preferat să treacă prin toate pentru a se fixa la istoria literaturii române ca la un spațiu al contribuției sale definitive". Încercînd instinctiv să „compenseze" întrucîtva această opțiune, totuși limitativă, a lui Călinescu, Mircea Martin îi consacră o carte axată în mod vizibil pe efortul de a descoperi, inclus în filigran în *Istoria literaturii române*, un autentic *Discurs asupra metodei*.

Monica Spiridon

Lyrik aus Rumänien (Aus dem rumänischen und dem ungarischen herausgegeben von Eva Behring. Auswahl der ungarischsprachigen Lyrik von Paul Kárpáti).

Sub acest titlu, editura Philipp Reclam jun. din Leipzig a tipărit în 1980 una dintre cele mai cuprinzătoare antologii de lirică românească apărute pînă acum în limba germană. Beneficiind de o riguroasă selecție a textelor și, mai ales, de o postfață extrem de informată din partea specialistei în literatura română Eva Behring, cartea reușește să se constituie ca o adevărată istorie a evoluției poeziei noastre de la origini pînă în prezent, surprinzînd momentele esențiale ale devenirii ei.

Ceea ce merită a fi semnalat din capul locului este faptul că autorii s-au orientat corect asupra valorilor autentice ale liricii românești, pe de o parte, iar pe de alta, că au acordat fiecărui scriitor spațiul ce i se cuvenea în economia volumului.

Apelînd la cunoscuți traducători din R. D. Germană, precum și la poeți de limbă germană din România, antologia se impune și prin calitatea remarcabilă a transpunerii, egală, în majoritatea cazurilor, cu cea a textelor avute în vedere.

Așa cum era și firesc, culegerea debutează cu două dintre cele mai răspîndite balade populare autohtone: *Mioriția* și *Meșterul Manole*. Admirabila traducere a lui Alfred Margul Sperber oferă un echivalent german pe măsura valorii originalului.

O surpriză plăcută o constituie poemul lui Miron Costin *Viața lumii*, mai puțin cunoscut de publicul larg și, mai ales, de cel străin. Transpunerea realizată de Ruth Herrfurth îndreptățește, o dată în plus, alegerea lui. Aceeași traducătoare reușește să convingă cititorul german de valoarea celebrului poem al lui Ion Budai Deleanu, *Țiganiada*.

Dintre anacreonticii români, Eva Behring l-a preferat pe Iancu Văcărescu lui C. Conachi, dar în postfață comentează importanța întregii lirici preromantice la noi: „Die sich gleichzeitig zu einer Blüte entfaltende Liebeslyrik kultivierte mit Dichterbojaren wie Costache Conachi, Ienăchiță, Nicolae, Alecu und Iancu Văcărescu eine als Gemeingut der hochmittelalterlichen Dichtung wirksam gebliebene platonische Liebesauffassung. Sie brachte die Vorstellung und der Kathartischen Wirkung der Liebe und der Frau in Bildern und Metaphern aus der Anakreontik und der französischen Salonpoesie des 18. Jahrhunderts sowie in hochbewertenden Bildaussagen der petrarcistichen Tradition zum Ausdruck".

Conciziei parenetice a lui Anton Pann (subliniată de Else Kornis) îi urmează sonoritățile baladești ale lui Ion Heliade-Rădulescu, Grigore Alexandrescu, Dimitrie Bolintineanu și Vasile Alecsandri, bine surprinse de Albert Flachs, Lotte Berg, Ria Zenker, Franz Johannes Bulhardt și Franyó Zoltán.

Cunoscut publicului german din multe alte traduceri și antologii anterioare (dintre care cea mai importantă, *Doina, doina* ... a fost îngrijită în 1969 de Liviu Rusu), Eminescu figurează aici cu numai patru poezii: *Împărat și proletar*, *Lacul*, *Luceafărul* și *Pe lîngă plopii fără soț*, în traducerea lui Günther Deicke și Christine Wolter. În schimb, în substanțialul său studiu, Eva Behring îi acordă un comentariu amplu și nuanțat, reușind un portret remarcabil al celui mai mare poet român.

Sfîrșitul sec. al XIX-lea este marcat prin creația lirică a lui Al. Macedonski (admirabil tradus de Ria Zenker) și G. Coșbuc, căruia, în cele cîteva rînduri consacrate în postfață, autoarea antologiei îi surprinde cu acuitate specificitatea și rolul în evoluția poeziei românești. „Er schuf durch seine Balladen, elegischen Volkslieder, Ghasele und Pastelle eine Art Epos des ländlichen Lebens, das er liebervoll anteilnehmend, dennoch realistich, das heißt kritisch, gestaltete. Seinen Gedichten liegt eine wirklichkeitbezogen-volkstümliche Lebensweisheit zugrunde, die sämtliche Handlungen und Gemütszustände seiner bäuerlichen Gestalten durchdringt. Die klare volkstümliche Bildkaftigkeit und der Formenreichtum der Lyrik Coșbucs wurden beispielgebend für die spätere rumänische Dichtung".

Multitudinea formulelor lirice, existentă în creația românească a secolului XX, se regăsește în culegerea de față, care oferă astfel o imagine exactă a fenomenului literar contemporan.

Dacă începutul veacului este reprezentat doar prin Octavian Goga și Ion Minulescu (de fapt, singurii poeți remarcabili ai momentului), în schimb perioada interbelică apare bogat ilustrată de numele unor creatori valoroși, exponenți străluciți ai modernismului românesc: Tudor Arghezi, G. Bacovia, Vasile Voiculescu, Ion Pillat, Lucian Blaga, Ion Barbu, Al. Philippide (la care, credem noi, s-ar mai fi putut adăuga și prestigiul unui Adrian Maniu.)

Corelate cu impecabilele fișe biobibliografice de la finele cărții, ca și cu densele microportrete din postfață, traducerile scriitorilor din această epocă (realizate exemplar de Heinz Kahlau, Wolf Aichelburg, Alfred Margul Sperber, Ria Zenker, Immanuel Weissglas, Konrad Richter, Ruth Herrfurth, Franz Hodjak) reușesc să contureze fidel harta lirică a peisajului românesc interbelic.

Nu lipsesc (și nici nu era normal să lipsească) scriitorii „de tranziție", cei care au debutat în perioada dintre cele două războaie mondiale, pentru a-și continua apoi activitatea în zilele noastre. Este vorba despre Mihai Beniuc, Miron Radu Paraschivescu, Eugen Jebeleanu, Emil Botta sau mai tinerii Geo Dumitrescu, Șt. Aug. Doinaș, Nina Cassian.

Din generația lirică a deceniului șapte (ultima generație antologată în volum) sînt prezenți trei dintre cei mai prestigioși poeți contemporani: Nichita Stănescu, Marin Sorescu și Ioan

Alexandru. Nota particulară a fiecăruia, modul specific de a concepe actul creator sînt surprinse cu un înalt simţ al nuanţelor de către Heinz Kahlau, Dieter Roth şi Ruth Herrfurth.

În ceea ce priveşte lirica de expresie maghiară din România (reprezentată prin Ferenc Szemlér, József Méliusz, Sándor Kányádi, Aladár Lászlóffy, Domokos Szilágyi, László Király), ca şi cea germană (Alfred Margul-Sperber, Alfred Kittner, Wolf Aichelburg, Franz Hodjak) sau sîrbă (Vladimir Ciocov) împărtăşim întrutotul punctul de vedere al Evei Behring, exprimat în finalul studiului său : „Die Vielfalt, die sich vor allem seit den zwanziger Jahren in der rumänischen Dichtungslandschaft artikuliert, wird nicht zuletzt mitbestimmt durch den Beitrag von Lyrikern ungarischer, deutscher oder serbischer Nationalität, die in den Koordinaten eigener Tradition und traditioneller Integration in ihrer rumänischen Heimat eine unverwechselbare Physiognomie und unanfechtbare Originalität erworben haben".

Prin selecţie şi comentariu, printr-o transpunere adecvată a originalului, ca şi prin bogatele note istorico-literare antologia de faţă se înscrie ca un autentic act de cultură, menit a face cunoscută literatura română în lume, cu tot ceea ce are ea reprezentativ şi valoros.

Dorina Grăsoiu

„Secolul 20", nr. 10—11—12/1980

Cu un volum oarecum mai eterogen decît precedentul (intitulat *Europa — dimensiuni morale și permanențe*), revista „Secolul 20" continuă seria dedicată spiritului european. Cuprinzînd un grupaj de texte ale lui Antonio Gramsci, un capitol de amintiri despre Brâncuși și un omagiu în memoria Catincăi Ralea, acest ultim număr al prestigioasei reviste de literatură universală este totuși axat pe o idee dominantă, și anume pe ideea interferențelor și determinărilor reciproce ale literaturilor lumii contemporane. În acest context se înscriu eseurile semnate de scriitorii Damian Necula, Alexandru Papilian și Ion Pop, referitoare la „deschiderile necesare" ale politicii culturale românești. Reținem din paginile semnate de Damian Necula *(Pentru că trăim într-o lume alfabetizată)* ideea că tradiționala dispută în legătură cu „național și universal în artă și literatură", provenind dintr-un la fel de tradițional complex, trebuie astăzi depășită, pornindu-se de la premisa că cei doi termeni se pot contopi în acela de valoare iar apelul la cultură, la o mai amplă circulație a valorilor ei, trebuie să joace un rol în depășirea ostilităților lumii contemporane.

Din multitudinea de puncte de interes ale sumarului se remarcă în mod special secțiunea intitulată *Complementaritate europeană* (incluzînd contribuții ale cunoscuților esteticieni W. Tatarkiewicz și I. Ianoși) și grupajul dedicat scriitorului polonez Czeslaw Milosz, laureat al Premiului Nobel în 1980. Aici figurează fragmente din impresionantul cuvînt al poetului la decernarea Premiului Nobel *(Sfîrșitul poeziei ca negativitate: pămîntul într-un timp regăsit)* și omagiul adus poeziei sale de Ivar Ivask, care vede în coloana infinită a lui Constantin Brâncuși „o încarnare a hărții sinuoase a Europei răsăritene" *(Milosz și literatura Europei răsăritene)*.

Tot în acest număr, Radu Ionescu prezintă corespondența dintre Arnold Toynbee, Gilbert Murary și G. Oprescu iar Zoe Dumitrescu-Bușulenga semnează o amplă evocare a personalității istoricului Gh. Brătianu. Este reprodus cuvîntul acad. Emil Condurachi la decernarea premiului Herder pe anul 1980.

Întregul număr se constituie ca o ilustrare a ideii că literatura și arta europeană constituie, după expresia lui E. R. Curtius, *o unitate de sens*, presupunînd atît diversitate cît și o anumită lungime comună de unde.

C.P.

„Synthesis", 1981

Aflat în al optulea an al apariției sale, buletinul Comitetului național de literatură comparată al R. S. România își dedică numărul anual pe 1981 unor teme de literatură comparată, de teorie literară și de istorie literară. Volumul cuprinde un număr de 25 de studii, repartizate în mod judicios pe temele mai sus amintite, însoțire de rubricile fixe, intrate în tradiție : cronica, notele bibliografice și revista revistelor românești.

Prima secțiune reproduce comunicările ținute în cadrul celui de al cincilea seminar al grupului de lucru pentru cercetarea cărților populare romanice de la Viena, în 1980, pe tema *Das Ritterbuch als Volksestoff im spanischen und rumänischen Raum* care a reunit o serie de specialiști de prestigiu din România, Austria, Spania, R. F. Germania, Portugalia : Angel Anton Andrés, Felix Karlinger, José Maria Diez Bosque, Alexandru Duțu, Angela Birner, Reinhold Werner, Cătălina Velculescu, Wolfgang Pöckl, Mircea Anghelescu, Maria Antonia Nicolau Espandinha, Johann Pögl, Ulrike Wiplinger de Torra. Faptul că alegerea specialiștilor s-a oprit asupra paralelismului dintre „libros de caballerías" și „romane cavalerești", studiat în cele unsprezece comunicări din mai multe puncte de vedere și ilustrat cu numeroase exemple, demonstrează înrudirile dintre cele două extreme ale României, spații care se dovedesc astfel fertile surse de studii comparatiste.

Rev. ist. teorie lit., tom. 31, nr. 1, p. 135—137, București, 1982.

Secțiunea a doua, *Images et systèmes*, reunește studii de teoria comparatismului, de civilizație a imaginii, de modele poziționale, semnate Daniel-Henri Pageaux, Adrian Marino, Norman Simms, Ocatvian Barbosa, Heinz Ischreyt, Mircea Muthu, Francesca Iova, Michel Eckhard, în care tratarea tradițională stă alături de analiza semiotică și de propunerile pentru modernizarea concepției și metodologiei de literatură comparată.

Cinci studii dedicate romanului (aparținînd Ilenei Verzea, lui Grigore Vereș, Gavril Maté, Lucian Boia și Mircea Popa) încheie corpusul propriu-zis al publicației, oferind incursiuni în teoria genului (în lumina concepției lui Lukács) și istoria cîtorva din ariile reprezentative : romanul englez și proza science-fiction a lui Jules Verne. Unitatea acestor articole o dă punctul de vedere românesc asupra temelor și spațiilor cercetate.

De remarcat preocuparea redactorilor de a păstra cuvenitul echilibru între autorii români și cei străini, revista fiind menită pe de o parte să popularizeze în străinătate rezultatele compatiștilor din țară și, pe de altă parte, să reunească condeiele unor specialiști din alte țări (în acest număr : Franța, Noua Zeelandă, R. F. Germania, Israel etc.)

Alexandru Duțu, reprezentantul român al biroului Asociației internaționale de literatură comparată, îi informează pe cititori despre desfășurarea reuniunii biroului din aprilie 1980 de la Chapel Hill, unde s-a discutat și problema organizării viitorului congres de specialitate.

Rubrica de recenzii semnalează cîteva dintre aparițiile românești și de peste hotare din ultimul an, iar revista presei oferă o oglindă selectivă a presei literare române.

Revistă academică de prestigiu, *Synthesis* își afirmă cu fiecare număr seriozitatea intelectuală, ținuta științifică ce ocolește eseul facil și articolul de ocazie, într-un efort de a promova relațiile interculturale, de a prezenta publicului specialist de peste hotare realizările mișcării românești de literatură comparată.

I. V.

„The Newport Review" *

O revistă regională care se dorește însă descendentă a celebrelor publicații *The Tatler* și *The Spectator*, editate de Addison și Steele la începutul secolului al XVIII-lea (ca să nu mai amintim de mai vechile *The Gentlemen's Journal, Observator, Athenian Gazette*, pe care le revendică printre înaintași redactorul Michele F. Cooper în cuvîntul său), *The Newport Review*, jurnal de artă, literatură și idei, cum se subintitulează, se adresează prin profilul ei unui public larg, de vîrste și preocupări diferite. Citim în revistă articole de istorie, comentarii etice în spirit umanitarist, versuri, proze scurte, povești, toate acestea însoțite de desene și fotografii care dau o ținută agreabilă acestei publicații „familiale". Căci, într-adevăr, scrisă și ilustrată de literați și artiști originari sau locuind în prezent în Newport, revista are ca scop promovarea mișcării intelectuale și artistice a comunității respective.

Cu excepția unor nume cunoscute (Alan Pryce-Jones, Jay Williams și Charles Norman), ceilalți colaboratori la acest număr sînt autori cu o reputație locală. Nu înseamnă aceasta însă, firește, o subapreciere a calității materialelor apărute în numărul inaugural. Meritul acestei publicații este de a confirma talente (darul de povestitor al lui Jay Williams, într-un fermecător basm, *Peronella*; vocația poetică a lui Charles Norman, autorul unor sonete fără rimă, al unor scurte lirice filosofice de factură neoromantică, prezent aici cu meditația *Mutilation is the Theme*) și anunță noi prozatori și poeți : Pamela Rainey și Caroline Brainard (aceasta din urmă cu *Persis*, fragment dintr-un roman în lucru) scriu o literatură „feminină" prin temă, sensibilitate și acuitate a notației, iar Ruth Whitman publică versuri închinate ținutului natal.

O publicație nespecializată, adresîndu-se marelui public, *The Newport Review* urmărește diversitatea tematică și problematică, dezvoltarea gustului pentru literatură și artă. Rămîne de văzut în ce măsură numerele care urmează vor fi la înălțimea modelelor revendicate, reușind să „împrospăteze mintea cititorilor".

Ileana Verzea

---

* „The Newport Review. A Journal of Art, Literature, and Ideas" redactor : Michele F. Cooper.

„The Seattle Review *"

Revista Universității din Washington nu are acel caracter academic, acea ținută de profesionalitate specializată specifică publicațiilor europene cu regim universitar. Căci în varietatea multiplă a presei literare americane există și acest tip de revistă care publică numai poezie și proză, „creative writing", adică ceea ce noi am numi literatură originală, fără articole, studii sau rubrica de note și recenzii (care, bineînțeles, își au locul în alte numeroase reviste destinate acestor scopuri).

The Seattle Review nu își propune un program, o direcție; ea reunește producțiile literare ale unui foarte mare cerc de colaboratori (rareori se repetă un nume în numerele consultate), care cuprinde studenți și universitari, amatori sau începători și scriitori cunoscuți (Jonathan Baumbach, John Gardner, Ishmael Reed ș.a.). Cele două mari compartimente ale revistei — poezia și proza — își împart echitabil cele 80 de pagini care alcătuiesc invariabil spațiul unui număr. Un comentariu de critică sau reproduceri de artă (Isabel Sim-Hamilton, I,2, pp. 40—41) constituie intercalări care, deși binevenite, nu modifică profilul revistei : acela de a propaga creația originală.

Prozele scurte publicate — schițe, povestiri, legende, fragmente de scenarii — interesează prin varietatea care reflectă, la scară mică, pluralitatea direcțiilor și stilurilor din proza americană contemporană, de la realism la experiment, de la narațiunea „bine făcută", construită după normele epicului tradițional (James M. Davis Jr., *The Pomegranate*, Brother Benet, *The Healing of Father Albert*) la scenariul, în manieră simbolic ezoterică, caracteristică scriitorilor de culoare atașați „post modernismului" (Ishmael Reed, *The Free-Lance Pall-Bearers*) sau la proza de notație psihologică (John Gardner, *The Library Horror*). Nu întîmplător unicul articol de critică (L. M. Rosenberg, *Super-Realism in Fiction*, II, i, pp. 47—55) abordează una din tendințele recente ale prozei contemporane : suprarealismul (altfel decît cel promovat de André Breton), în sensul unei reproduceri fotografice a realității, al unei încercări de a demonstra existența realității dincolo de eul subiectiv, adică a unei „obiectivități" absolute, menită să înregistreze, nu să interpreteze. Schița lui Clarence Major, *Fun and Games* este o ilustrare — prin dialogul plat și prin reproducerea mecanic mimetică a gesturilor — a tehnicii suprarealiste a anilor 70. Scris didactic, fără nici o conotație peiorativă a termenului, articolul lui L. M. Rosenberg prezintă istoricul metodei, face o analiză contrastivă a tehnicii prezentate cu realismul și naturalismul, detaliază procesul metodei, exemplifică și, de reținut, sesizează cu acut simț critic limitele suprarealismului ca modalitate nesemnificativă de reprezentare a vieții. „Proza suprarealistă prezintă o viziune neurotică asupra vieții — o vagă mulțumire față de propria persoană și față de lume și o incapacitate sau o lipsă de dorință de a o schimba pe una sau pe cealaltă. Proza este apolitică, apatică, practic inestetică. Dacă suprarealismul eșuează, aceasta e pentru că nu a reușit să răspundă cerințelor adevăratei arte. După cum funcția firească a omenirii este să înțeleagă evenimentele și lucrurile în mod emoțional și rațional, obligația artei este să aplice lumii presiunea sentimentului și a gîndirii, deoarece arta, evident, nu este lumea însăși, ci o viziune a acelei lumi în termenii vieții umane și ai semnificației umane. O viziune minoră nu poate produce marea artă".

Nu mai puțin variată — ca manieră și calitate — este poezia publicată în primele trei numere din *The Seattle Review*. Alături de William Stafford, David Wagoner, Melinda Mueller, Richard Hugo, întîlnim nume mult mai puțin cunoscute, unii dintre semnatarii versurilor (John Engman, Luci Huhn, Melinda Dawson, Carolyn J. Schultz), debutînd, de fapt, în revistă. Poemul alegoric al lui David Wagoner, lirica scurtă a lui William Stafford, versurile domestice ale lui David James și Mary Wenner, poezia de dragoste a Melindei Mueller sau versul citadin mecanic și onomatopeic al lui Sammy McLean sînt doar cîteva repere din numeroasele poeme publicate de revistă, la rîndul lor, o expresivă sugestie a cîmpului atît de inegal de bogat al poeziei americane de astăzi.

Ileana Verzea

---

* *The Seattle Review*, publicată de două ori pe an de către Universitatea din Washington, Seattle, Washington ; redactor coordonator : Richard Speakes.

În ziua de 7 octombrie 1981, la Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu", prof. dr. Karl Maurer, de la Seminarul de romanistică al Universității din Bochum (R. F. Germania), a ținut comunicarea intitulată *Strategie als Kunst und Kunst als Strategie im 19 Jahrhundert. in der französischen Literatur.*

În ziua de 29 octombrie 1981, în municipiul Brăila a avut loc o *manifestare științifică omagială Perpessicius*, prilejuită de împlinirea a 90 de ani de la nașterea scriitorului. Sărbătorirea a fost organizată de Consiliul culturii și educației socialiste municipal în colaborare cu filiala Brăila a Societății de științe filologice din R.S.R. și Casa corpului didactic din localitate. Au participat cadre didactice din învățământul superior și liceal, cercetători și publiciști. Din partea Institutului de istorie și teorie literară „G. Călinescu" au luat parte prof. dr. I.C. Chițimia și cercet. Nicolae Mecu.

Prima parte, desfășurată în sala de festivități a liceului „N. Bălcescu", a fost consacrată comunicărilor științifice, care au cuprins o paletă tematică diversă. Prof. I. C. Chițimia a făcut o prezentare generală a vieții și activității scriitorului, prof. Alexandrina Paulopol a prezentat o interesantă și personală încercare de încadrare tipologică a criticului, N. Georgescu, cercetător în Biblioteca Academiei R. S. România, s-a referit la ediția monumentală Eminescu, Nicolae Mecu a comunicat un număr de scrisori inedite trimise de Perpessicius lui G. Călinescu. În finalul acestei secțiuni, Dumitru Panaitescu, fiul celui omagiat, a făcut o prezentare a laboratorului de creație al scriitorului.

Partea a doua, desfășurată în casa memorială Perpessicius și condusă de prof. I. C. Chițimia, a avut un caracter evocator. Au vorbit elevi ai lui Perpessicius de la liceul „Matei Basarab" din București, prieteni și colaboratori. Remarcabile, prin frumusețea expunerii și caracterul penetrant al ideilor, au fost considerațiile poetului Const. Păunescu, conf. dr. în psihologie, despre „Perpessicius și sensul culturii". În încheiere, prof. Lucian Chișu, cercetător la Muzeul județean Brăila, a prezentat casa memorială și programul de perspectivă pentru dotarea ei cu exponate noi.

N.M.

La 4 noiembrie 1981, a avut loc la Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu" sesiunea comemorativă închinată criticului E. Lovinescu, cu prilejul centenarului nașterii.

În cuvîntul introductiv, prof. dr. Zoe Dumitrescu Bușulenga s-a referit la actualitatea operei lovinesciene și la caracterul exemplar al acesteia. Au vorbit în continuare Al. Săndulescu *(Despre corespondența lui Lovinescu)*, G. Munteanu *(Lovinescu, omul)*, Dorina Grăsoiu *(Lovinescu — polemist)*, Mioara Apolzan *(Lovinescu și a treia generație post-maioresciană)*, V. Marian *(Lovinescu și critica simpatetică)*, E. Manu *(Lovinescu și simbolismul românesc)*, S. Ilin *(Tînărul Lovinescu)*, A. Mitescu *(Retorica discursului critic lovinescian)*.

Concepută ca un omagiu adus memoriei marelui critic, sesiunea a prezentat în același timp un pronunțat caracter de lucru, comunicările susținute constituind contribuții efective la exegeza operei lovinesciene.

În ziua de 7 noiembrie, Gh. Ceaușescu, cercetător științific la Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu", a prezentat la Institutul de studii sud-est europene comunicarea : *Augustus, „elenizatorul lumii barbare". Comentariu la Legatio ad Caium de Philon din Alexandria.* Comunicarea a fost urmată de discuții privind conștiința unității culturale a imperiului roman.

Pe data de 13 noiembrie 1981, cercetătorul Andrei Nestorescu, de la Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu", a prezentat în fața unui colectiv de specialiști textul inedit al primei piese de teatru a lui Gh. Asachi, considerată pierdută. Intitulată *Fête pastorale des bergers moldaves*, piesa, aflată în colecțiile de manuscrise ale Bibliotecii Academiei R. S. R., a fost reprezentată la Iași în 1834 și constituie cel mai vechi text original care a făcut obiectul unei reprezentații teatrale în Țările Române.

Sesiunea științifică prilejuită de centenarul nașterii lui G. Bacovia, care a avut loc la Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu" în ziua de 17 noiembrie 1981, sub conducerea dr. Marin Bucur, s-a bucurat de participarea unui număr de cadre didactice din partea Casei Corpului Didactic a orașului Sf. Gheorghe, făcînd parte din seria de acțiuni organizate în colaborare cu Societatea de științe filologice din R.S.R. În cadrul acestei manifestări au susținut comunicări cercetătorii : M. Bucur *(Sensuri și durate bacoviene)*, Al. Săndulescu *(Sonuri și culori bacoviene)*, E. Manu *(Etape în receptarea lui Bacovia)*, Dan C. Mihăilescu *(Pseudodinamica bacoviană)*, N. Mecu *(Spațiul prozei bacoviene—tehnica inserției)*, B. Cioculescu *(Bacovia și analiza ultimă)*. S-a accentuat în mod special valoarea de excepție a creației lirice bacoviene, atît în cadrul literaturii naționale, cît și în contextul simbolismului european.

În ziua de 25 noiembrie 1981, Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu" a organizat sărbătorirea criticului și istoricului literar D. Murărașu, la aniversarea a 85 de ani de viață și a peste 50 de ani de activitate literară. Cu acest prilej festiv, au luat cuvîntul prof. dr. Zoe Dumitrescu-Bușulenga, directorul Institutului, cercetătorii M. Anghelescu, M. Bucur, E. Manu, S. Ilin, Viorel Alecu (de la Institutul de științe pedagogice), I. Hangiu (secretar al Societății de științe filologice din R. S. R.), prof. dr. doc. I. C. Chițimia, Flora Șuteu (de la Institutul de lingvistică). Vorbitorii au relevat multiplele valențe ale personalității lui D. Murărașu critic și istoric literar, editor, traducător și pedagog, precum și ceea ce datorează îndelungatei și susținutei sale activități cercetarea literară românească.

ALDRIDGE, Owen A., *Voltaire then and now: paradoxes and contrasts in his reputation*, /f.l./, /f.e./ /f.a./, 17 p. /Extras din : "Enlightenment Studies in Honour of Lester G. Crocker"/.

ANTOLOGIE de folclor din județul Maramureș, vol. I, *Poezia*, Readactor responsabil : Ion Chiș Șter, Cuvînt înainte : Mihai Pop, Colectivul de redacție : Pamfil Bilțiu, Ion Bogdan, Ion Chiș Șter, Mihai Dăncuș, Vasile Latiș, Vasile Leschian, Gheorghe Pop, Mihai Pop și Nicoară Timiș, Baia Mare, /f.e./, 1980, 550 p + 23 f. ilustr, + /1 h/. (Comitetul de cultură și educație socialistă al județului Maramureș. Centrul județean de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă. Asociația etnografilor și folcloriștilor din județul Maramureș).

BENEDIKTOV, Grigorij K., *Iz istorii sovremennogo bolgarskogo literaturnogo jazyka*, Sofija, Izd.na B"lkarskata Akademija na naukite, 1981, 270 p. multigr. (B"lgarska Akademija na naukite, Institutu za bălgarski ezik).

BERGER, Aleš, *Dadaisem Nadrealisem*, Ljubljana, Izdaja Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti. Inštitu za Slovensko Literaturo in Literarne Vede, 1981, 88 p. (Literarni Leksikon, 14).

BRADY, Patrick, *Structuralist Perspectives in Criticism of Fiction*. Essay on "Manon Lescaut" and "La vie de Marianne", Berne, Frankfurt am Main & Las Vegas, Peter Lang, 1978. (European University Papers, Series XVIII, vol. 16).

CULIANU, Ioan P., *Inter Lunam Terrasque* ... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco, /Roma/, /f.e./, /1980/, p. 151—172. /Extras/.

CULIANU, Ioan P., *La XLVI Eranos — Tagung* (Ascona, 17—25 agosto 1977), Milano, /f.e/, 1978, 4 p. /Extras din „Aevum", an. LII (1978), fasc II, p. 343—346/.

FILOSOFIA contemporană. Probleme, teorii și curente. Cercetare bibliografică. Lucrare elaborată în cadrul Serviciului bibliografic/ din B.C.U. București/. Coordonare și /prefață/ : Alexandru Boboc. Redactor responsabil : Florin Grigoraș. Colaboratori din partea B.C.U. : Rodica Calcan, Eva Catrinescu, Laura Georgescu, Florin Grigoraș, Lidia Lepădatu, Tea Neagu, Valentina Nedelcu, Carmen Opincaru Violeta Picova. Ana Sănduleac și Florica Singer. Colaboratori externi : Alexandru Boboc, Mircea Flonta, Nicolae Mariș Ilie Pârvu, Ion Roșca și Ion Ștefănescu, București, /f.e./, 1980, XI + 184 p. multigr. (Biblioteca centrală universitară București).

GIBALDI, Ioseph, *Introduction to Scolarship in Modern Languages and Literatures*. Linguistics, Textual Scholarship, Historical Scholarship, Literary Criticism. Literary Theory, The Scholar en Society. Edited by ..., New-York, The Modern Language Association of America, 1981, 144 p.

HELDER, Herberto, *Poesia Toda 1953—1980*, Lisboa, Assirio Alvim, 1981, 650 p.

IONESCU, Medeea, *A concise History of Theatre in Romania* by : ..., Translation : Doina Sachelarie Lecca, Bucharest, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, 71 p. (Academy of Social and Political Sciences).

KANYÓ, Zoltán, *Sprichwörter — Analyse einer Einfachen Form*. Ein Beitrag zur Generativen Poetik, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981, 310 p. cu sch.

KESZTHELYI, Tibor, *Africanische Literatur*. Versuch eines Überblicks Aus dem Ungarischen übersetzt von Péter Lieber, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981, 420 p. /Titlul original : *Az afrikai irodalom kialakulása és fejlödése napjainkig*/.

KÖHLER, Erich, *Belle Négligence*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1979, 22 p. /Extras din : „Festschrift Kurt Baldinger zum 60 Geburtstag. 17 November 1979", p. 407—428./

KOS, Janko, *Morfologija literarnega dela*, Ljubljana, Izdaja Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti. Inštitut za Slovensko Literaturo in Literarne Vede, 1981, 108 p. (Literarni Leksikon, 15).

KURET, Niko, *Duhovna drama*, Ljubljana, Izdaja Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti. Inštitut za Slovensko Literaturo in Literarne Vede, 1981, 116 p. (Literarni Leksikon, 13).

LACKNER, Irmgard, *Das Volksbuch Bertoldo in Rumänien*, Salzburg, Arbeitskreis für rumänische Sprache und Literatur, 1981, 66 p multigr. (Studien zur rumänischen Sprache und Literatur, Heft 4).

NORDMAN, Daniel & RAISON Jean-Pierre, *Sciences de l'homme et conquête coloniale*. Constitution et usages des sciences humaines en Afrique (XIX^{e}—XX^{e} siècles). Communications réunies et présentées par : ..., Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1980, 238 p. (Pens).

OCVIRK, Anton, *Literarno delo in jezikovna izrazna sredstva*, Ljubljana, Izdaja Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti. Inštitut za Slovensko Literaturo in Literarne Vede, 1981, 136 p. (Literarni Leksikon, 11).

OPROESCU, Alex., *Scriitori buzoieni*. Fișier istorico-literar, Buzău, /f.e./, 1980, 168 p. +/20 f. portr. /(Comitetul de cultură și educație socialistă al județului Buzău).

PĂUN, Octav și ANGELESCU, Silviu, *Folclor din Dîmbovița*. /Culegere de basme populare/, București, /f.e./, 1981, 378 p. multigr. (Universitatea din București, Facultatea de limba și literatura română, Cercul integrat de etnografie și folclor).

PIRJEVEC, Dušan, *Strukturalna poetika. Kibernetika, komunikacija, informacija*, Ljubljana, Izdaja Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti. Inštitut za Slovensko Literaraturo in Literarne Vede, 1981, 96 p. (Literarni Leksikon, 12).

PREDA, Ioan-Aurel, *A special Course in Romantic Poetics*, București, /f.e./, 1980, 334 p. (Universitatea din București, Facultatea de limbi și literaturi străine, Catedra de limbă și literatură engleză).

RATHBUN, John W., *American Literary Criticism*, vol. I, 1800—1860 by : ..., Boston, Twayne Publishers. A. Division of G. K. Hall & Co., 1979, 188 p. (Tusas, 339).

RATHBUN, John W. & CLARK, Harry H., *American Literary Criticism*, vol. II, 1860—1905, by : ..., Boston, Twayne Publischers. A Division of G. K. Hall Co, 1979, 188 p. (Tusas, 340).

ROMANTISMUL în literatura română. Cercetare bibliografică. Lucrare elaborată în cadrul Serviciului bibliografic /din B.C.U. București/ de Henri Zalis. Colaboratori : Radu Bălănescu, Eva Catrinescu, I.C. Chițimia, Doina Derer, Aneta Dobre, Laura Georgescu, Stelian Gruia, Anca Irina Ionescu, Andrei Ionescu, Al. Kovacs, Maria Negraru, Violeta Picova, Horia Popescu, Andreea Roman, Florica Singer, Voislava Stoianovici, Alexandru Surdu, Șerban Zaharescu și Henri Zalis. Traducerea titlurilor în limba franceză : Andrei Niculescu. București, /f.e./, 1981, XV + 348 p. (Biblioteca centrală universitară București). /Addenda : Referate de Dinu Pillat/.

ROSENTHAL, Bianca, *Die Idee des Absurden. Friedrich Nietzsche und Albert Camus* von : ... , Bonn, Bonvier Verlag Herbert Grundmann, 1977, /VI/ + 118 p. (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik, Band 55).

RUTENBURG, V. I., *Istoki Risordžimento*. Italia v XVII—XVIII vekah, Leningrad, „Nauka" leningradskoe otdelenie, 1980, 304 p. (Akademija Nauk SSSR. Otdelenie istorii).

SAVIC, M., *Istorija na b"lgasrkija narod*. Fototipno izdanie, Sofija, Nauka i izkustvo, 1981, 130 p.

SCHMITT, Hans-Jürgen, *Der Streit mit Georg Lukács*. Baiträge von Lothar Baier, Kurt Batt, Albrecht Betz, Gerhard R. Kaiser, Burkhardt Linder, Hans-Jürgen Schmitt und Peter V. Zima Herausgegeben von : ... Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978, 244 p. (Edition Suhrkamp, 579).

SCRIERI literare inedite (1820—1845) : V. Aaron, A. Beldiman, C. Conachi, N. Dimachi, D. Gusti, C. Negruzzi, G. Pești, V. Pogor, E. Poteca. Alese, publicate, adnotate și comentate de Paul Cornea, Andrei Nestorescu și Petre Costinescu, București, Edit. Minerva, 1981, 319 p + /12 f. ilustr/. (Documente literare). /Acest volum a fost elaborat în cadrul Institutului de istorie și teorie literară „G. Călinescu", fiind al patrulea din seria „Documente și manuscrise literare"/.

SCUTEA, Nicolae. *Repere sibiene*. Studii și referate, /vol./II, Cuvînt înainte, selectarea textelor și coordonarea lucrării : ..., Sibiu, /f.e/, 1980, 300 p. +/4 f. facs./ (Comitetul de cultură și educație socialistă al județului Sibiu).

SELIŠČEV, A. M., *Očerki po makedonskata dialektologija*. Fototipno izdanie, Sofija, Nauka i izkustvo, 1981, 284 p.

SELIŠČEV, A. M., *Slavjanskoto naselenie v Albanija*. Fototipno izdanie, Sofija, Nauka i izkustvo, 1981, 352 p. multigr.

LA SÉMIOTIQUE formelle du folklore. Approche linguistico-mathématique. Sous la direction de Solomon Marcus. Par Tudor Bălănescu, Sorin Ciobotaru, Mihai Dinu, Mihalea Dumitru, Stanca Fotino, Irina Gorun, Solomon Marcus, Gheorghe Păun, Adriana Polith, Ion Rădoi, Adrian Rogoz et Alexandru Rosetti. Traduit du roumain par Hélène Combes, Paris, Éditions Klincksieck ; București, Editura Academiei, 1978, X + 310 p. (Collection „Semiosis", 4). /Titlul original : *Semiotica folclorului*/.

STUDIEN zu Sadoveanu 1880—1961. Salzburg, Arbeitskreis für rumänische Sprache und Literatur, 1980, 58 p. multigr. (Studien zur rumänischen Sprache und Literatur, Heft 3).

SULIȚEANU, Ghizela, *Folclor din județul Brăila. Balada sau cîntecul bătrînesc*, Brăila, /f.e./, 1980, 752 p. cu ilustr. și note muz. (Centrul de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă a județului Brăila) /Pe copertă titlul : *Folclor muzical din județul Brăila. Balada sau cîntecul bătrînesc*/.

TOT, Imre, *Konstantin-Kiril i Metodij*. Pod redakciata na Kuju Kuev. Prevela ot ungarski Marta Bur-Markovska, Sofija, Izd. na Otečestvenija front, 1981, 156 p.

TRENARD, L., *Le culte de Saint Anthelme de 1630 à nos jours*, /Belley/, /f.e./, /1979/ 44 p. /Extras, p. 279—321/.

URBAN, Zdenek, *Čehi i b''lgari*. Kulturni vzaimoothnošenija. Preveli ot češki Panaiot Spirov i Veličko Todorov, Sofija, Izd. na Otečestvenija front, 1981, 228 p.

WEIGAND, Gustav, *Etnographie von Makedonien*. Geschicht-nationaler, sprachlich — statistischer Teil — *Etnografija na Makedonija*. Fototipno izdanie, Leipzig, Friedrich Brandstetter, 1924; Sofija, Partizdat, 1981, VII + 104 p. /Foaia de titlu, în limba germană și limba bulgară. Textul în limba germană reproduce ediția din 1924, Prefața în limba bulgară/.

Publicații periodice

CANADA

Canadian Review of Comparative Literature — Revue Canadienne de Littérature Comparée, Edmonton, 1981, vol. VIII, nr. 1.

CHINA

Chinese Literature, Beijing, 1981, nr. 9, 11.

R. F. GERMANIA

Germanisch — Romanische Monatsschrift (Neue Folge), Heidelberg, 1981, Band 31, Heft. 1. *Komparatische Hefte*, Bayreuth, 1981, Heft 3 (Reiseliteratur).

JUGOSLAVIA

LETOPIS Slovenske Akademije Znanosti in Umetnosti — The Yearbook of the Slovene Academy of Science and Arts, Ljubljana, 1980, vol. 31/Apărut : 1981/.

POLONIA

Dialog, Warszawa, XXVI (1981), nr. 4 (300).
Twórczość, Wroclaw ..., XXXVII (1981), nr. 4 (429) — 5(430).

ROMÂNIA

Buletinul științific al Societății studențești de etnografie și folclor, vol. II, Baia Mare, 1981. /Lucrările prezentate la cel de al XIII-lea Colocviu național, Baia Mare, 9—11 noiembrie 1979/.

Buletinul Universității din Galați. Științe sociale și umaniste. Limbă și Literatură, Galați, III (1980), fasc. I.

Revista Comisiei naționale române pentru UNESCO, București, 22 (1980), nr. 4; 23 (1981), nr. 1—2.

Revue roumaine d'histoire de l'art. Série Beaux-Arts, Bucarest, 1980, tome XVII.

Revue roumaine d'histoire de l'art. Série Théâtre. Musique. Cinéma, Bucarest, 1978, tome XV; 1980, tome XVII.

Studii și cercetări de istoria artei. Seria artă plastică, București, 1980, tom. 27.

Studii și cercetări de istoria artei. Seria teatru, muzică, cinematografie, București, 1978, tom. 25; 1980, tom. 27.

Viața românească, București, XXXIV (1981), nr. 6—7.

UNGARIA

Acta Litteraria. Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest, 1980, tom. XXII, fasc. 1—2.

U.R.S.S.

Russkaja literatura, Leningrad, 1981, nr. 2.
Voprosy literatury, Moskva, 1981, nr. 7—8.

Georgeta Stoia-Mănescu

THE REVIEW OF LITERARY HISTORY AND THEORY contributes to the scientific appreciation of the national literary patrimony, to the development of studies and researches in history and theory of literature, aesthetics and folklore. The review publishes studies, articles, debates, commentaries and documents, reviews of books and periodicals on different subjects, bibliographical notes and commentaries on scientific life aiming at giving information about the results attained in these domains, in our country and abroad, at encouraging the exchanges of ideas, hypotheses, points of view and new methods of exploration and interpretation of the literary phenomenon.

★

The Review is addressed to literary theoreticians and historians, comparatists, aestheticians and folklorists, critics and writers, research-workers and publicists, professors and students.

★

Signed by well-known specialists, by members of the professorial staff, by Romanian and foreign research-workers, the published papers attempt to open up new perspectives concerning the investigation and the complex understanding on the tackled domains, to promote the Romanian point of view in contemporary literary research work.

★

Collaborators are requested to send their texts typewritten in conformity with current usages, the responsability for their contents being considered integrally theirs. Unpublished manuscripts are not returned. The mail, the books and periodicals for review and echange will be sent to the address of the Review.

★

The Review effectuates exchange of similar publications with publishing houses, bulletins from different universities, departments and seminars, societies, libraries, associations and scientific institutions from all over the world, with other printed matter of a similar type.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Din lucrările apărute în Editura Academiei R. S. România mai găsiți în librării:

Sub red. D. Panaitescu Perpessicius, M. Eminescu, *Opere*, VI, 1963, 56 lei.

Sub red. Tudor Vianu, Al. I. Odobescu, *Opere*, I, 1965, 32 lei.

Sub red. Al. Dima, Al. I. Odobescu, *Opere*, II, 1967, 37 lei.

Sub red. Paul Cornea, *Documente și manuscrise literare*, I, 1967, 19,50 lei; II, 1969, 25 lei.

Sub red. Adrian Fochi, I. U. Jarnik, Andrei Bîrseanu, *Doine și strigături din Ardeal*, 1968, 63 lei.

Lucia Protopopescu, *Noi contribuții la biografia lui I. Budai-Deleanu*, 1967, 8,75 lei.

I. C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, 1968, 24 lei.

Sub red. D. M. Pippidi, D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, 1973, 41 lei.

Sub red. V. Cândea, D. Cantemir, *Opere*, I, 1974, 36 lei; IV, 1973, 35 lei.

I. P. Informația c. 1793

Lei 25

I 2787

ACADEMIA
DE ȘTIINȚE
SOCIALE
ȘI POLITICE
A REPUBLICII
SOCIALISTE
ROMÂNIA

Institutul
de istorie
și teorie
literară
„George Călinescu"

Revista de istorie și teorie literară

Din sumar:

Literatura română veche:
Modele, stiluri, confluențe

Zoe Dumitrescu Buşulenga, I. C. Chițimia, Paolo d'Achille, Marie-Claire Gérard-Zai, Mihai Gherman, Alexandru Mareș, Dan Horia Mazilu, Ion-Radu Mircea

Texte și documente:

Cătălina Velculescu

Cronica edițiilor:

Alexandru Mareș

Recenzii și note

Revista revistelor

TOM 31

2 aprilie — iunie

1982

EDITURA
ACADEMIEI
REPUBLICII
SOCIALISTE
ROMÂNIA

- IUL. 2005

1 IUL. 2014

COMITETUL DE REDACŢIE

Director: ZOE DUMITRESCU BUŞULENGA

Secretar de redacţie: ROXANA SORESCU

REVISTA DE ISTORIE ŞI TEORIE LITERARĂ contribuie la valorificarea ştiinţifică a patrimoniului literar naţional, la dezvoltarea studiilor şi cercetărilor de istorie şi teorie literară, de literatură universală şi comparată, estetică şi folcloristică. Revista publică studii, articole, dezbateri, comentarii şi documente, recenzii ale cărţilor şi periodicelor de specialitate, note bibliografice şi cronici ale vieţii ştiinţifice, menite să informeze asupra rezultatelor obţinute în aceste domenii, în ţară şi străinătate, să încurajeze schimburile de idei, iniţiativele, ipotezele de lucru, punctele de vedere şi metodele noi de explorare şi interpretare a fenomenului literar.

Revista, fondată de G. Călinescu, apare fără întrerupere din anul 1952 (între anii 1952 şi 1964 cu titlul „Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor"), fiind singura cu acest profil din România. Este organ al Institutului de istorie şi teorie literară „G. Călinescu" al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, în care lucrează specialişti în literatura română, universală şi comparată, estetică, teorie literară, folcloristică etc.

Prin diversitatea preocupărilor ei, prin rubricile introduse începînd cu anul 1974, revista se adresează istoricilor şi teoreticienilor literari, comparatiştilor, esteticienilor şi folcloriştilor, profesorilor şi studenţilor.

Colaboratorii sînt rugaţi să trimită textele dactilografiate conform uzanţelor curente, responsabilitatea asupra conţinutului acestora revenindu-le integral. Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Corespondenţa, cărţile şi periodicele destinate recenzării şi schimbului se vor trimite pe adresa redacţiei.

În ţară, revistele se pot procura prin poştă pe bază de abonamente.

APARE DE 4 ORI PE AN

ADRESA REDACŢIEI:

Bd. Republicii, nr. 73, Bucureşti II, cod. 70311

I 2787

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

TOMUL 31
nr. 2, 1982

Revista de istorie și teorie literară

Sumar

IAȘI 2022

Modele și stiluri în literatura română veche

ZOE DUMITRESCU-BUȘULENGA, Ev mediu românesc, zori de cultură . . . 149
DAN HORIA MAZILU, Între istorie și literatură: edificarea „miturilor" . . . 154
ION-RADU MIRCEA, Florilegii din gîndirea antică în manuscrise slavo-române 164
I.C. CHIȚIMIA, Începuturi ale stilului istoriografic românesc: Mihail Moxa . . . 171
MIHAI GHERMAN Versificația în psaltirile calvino-române 176

Confluențe

PAOLO D'ACHILLE, La „predica per il trapasso della Ss. Madre di Dio" di Antim Ivireanul 183
MARIE-CLAIRE GÉRARD-ZAI, Approche typologique de la pastourelle médiévale 193

Cercetarea literaturii române vechi

ALEXANDRU MARES, Originalele cărților coresiene pe marginea unei ipoteze recente 198

Texte și documente

CĂTĂLINA VELCULESCU, *Fiziologul* de la Bistrița 209

34021.

Cronica ediţiilor

ALEXANDRU MAREŞ, *Codicele voroneţean*, ediţie de Mariana Costinescu . . . 223

Note şi recenzii

Dan Zamfirescu, *Contribuţii la istoria literaturii române vechi* (D. H. Mazilu); Mircea Popa *Tectonica genurilor literare;* (Cătălina Velculescu); E.D. Levit, *File vechi necunoscute...* (Petre Costinescu); * * * *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej* (Mihai Mitu); Julian Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce* (Mihai Mitu); Svetlina Nikolova, *Pateričnite razkazi v bălgarskata srednovekovna literatura;* Gerhard Birkfellner; *Das Römische Paterikon*; Ioanichie Bălan, *Pateric românesc* (Paul Mihail). 226

Revista revistelor

„*Cyrillomethodianum*". *Recherches sur l'histoire des relations helleno-slaves*, V (Ion-Radu Mircea) 237

Cărţi şi reviste primite la redacţie

(Georgeta Stoia-Mănescu) . . . 239

TOME 31
No 2, 1982

The review of literary history and theory

Contents

Models and Styles in Old Romanian Literature

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, Romanian Middle Ages, Dawns of Culture 149
DAN HORIA MAZILU, Between History and Literature: The Edification of „Myths" 154
ION-RADU MIRCEA, Anthology of Ancient Thinking in Slavo-Romanian Manuscripts 164
I.C. CHIȚIMIA, Beginnings of the Romanian historiographic style: Mihail Moxa 171
MIHAI GHERMAN, Versification in the Calvino-Romanian Books of Psalms 176

Confluences

PAOLO D'ACHILLE, La „Predica per il trapasso della Ss. Madre di Dio" di Antim Ivireanul 183
MARIE-CLAIRE GÉRARD-ZAI, Approche typologique de la pastourelle medievale 193

The Research in Old Romanian Literature

ALEXANDRU MAREȘ, On a Hypothesis Concerning the Originals of Coresi's Printings 198

Texts and Documents

CĂTĂLINA VELCULESCU, The Bistrița „*Fiziolog*" 209

The Chronicle of Editions

ALEXANDRU MAREŞ, *Codicele voroneţean* edited by Mariana Costinescu . . . 223

Notes and Book reviews

Dan Zamfirescu, *Contribuţii la istoria literaturii române vechi* (D. H. Mazilu); Mircea Popa, *Tectonica genurilor literare;* E. D. Levit, *File vechi necunoscute* . . . (Petre Costinescu); * * * *Studia porównawcze o literaturze staroposlkiej* (Mihai Mitu); Julian Lewański, *Dramat i teatrî średniowecza i renesansu w Polsce* (Mihai Mitu); Svetlina Nikolova, *Paterènite raskazi v bălgarskata srednevekovna literatura;* Gerhard Birkfellner, *Das Römische Paterikon;* Ioanichie Bălan, *Pateric românesc* (Paul Mihail) 226

Review of Reviews

Cyrillomethodianum. Recherches sur l'histoire des relations helleno-slaves, vol. V (Ion-Radu Mircea) 237

Books and magazines received (Georgeta Stoia-Mănescu) 239

EV MEDIU ROMÂNESC, ZORI DE CULTURĂ

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

A trebuit să ajung departe în lume ca să am o bucurie revelatoare cu privire la unele valori de acasă (așa cum spunea odată, cu mult adevăr că se întîmplă, Martin Buber, relatînd o veche legendă hassidică). Prin 1974, cu prilejul unei vizite la Oxford, m-am oprit, firește, la vestita Bibliotecă Bodleiana unde directorii, plini de o amabilă și caracteristică solicitudine, au scos la vedere pentru plăcerea oaspetelui modest care eram, un manuscris de preț. Manuscrisul vechi de peste jumătate de mileniu și-a părăsit culcușul de sticlă pentru a-și lăsa răsfoite paginile apărate fiecare de materiale izolatoare. Își poate oricine închipui că bucuria mea n-a fost mică, deși emoția depășea cu mult puterile percepătoare ale nespecialistului. Țineam în fața ochilor frumusețea aceea de *Tetraevanghel*, din 1429, copiat de mîna de artist a unui călugăr de la mănăstirea Neamț, la porunca doamnei Marina, soția lui Alexandru cel Bun. Mă tulbura amintirea acelui vechi cărturar de neam, Gavriil Uric, care în solitudinea chiliei sale, a dat glas erudiției și pietății în formele alese ale artei. Și mă uimeam de armonia punerii în pagină, de siguranța elegantă a trăsăturii caligrafice, de calculul riguros care se ascundea sub măiastra alternanță a literelor față de care jocul de păsări ori de corole al inițialelor stabilea raporturi estetic ordonatoare demne de rafinamentul unui gravor extrem-oriental. Iar „enluminura", miniatura propriu-zisă, păstrînd, și în toată ornamentica preponderent geometrică și în reprezentarea apostolilor, regula proporțiilor, o alia cu un cromatism fermecător, lipsit de orice stridență, dar avînd vioiciunea aceea, naturalețea, prospețimea culorilor de pe viitoarele fresce exterioare ale mănăstirilor bucovinene. Privindu-i lucrarea de artist desăvîrșit la dimensiunile miniaturalului, mă gîndeam la o observație făcută cu o acuitate extraordinară de un specialist german de marcă, profesorul Wilhelm Nyssen de la Köln, cu privire tocmai la valoarea coloristică a frescelor exterioare. Și anume că raporturile spațiale de mărime ajung să nu mai aibă nici o importanță, față de forța cu care se impune privitorului impresia policromă ce iradiază parcă și sonor, ca un ecou în culori (dealtfel, profesorul avea să treacă mai tîrziu aceste reflecții entuziaste asupra picturii medievale românești într-o carte cu un titlu de puternică sugestie, *Pămînt cîntînd în imagini, Bildgesang der Erde)*. Cu adevărat regăsim și în pictura lui Gavriil Uric, precum mai tîrziu în miniaturile lui Anastasie Crimca, de la Dragomirna, aceleași atribute ale specificității noastre, acel cîntec al pămîntului și al inimii izvorît dintr-o atitudine interioară a bucuriei imnice. Privirea paginilor care vibrau ca

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 149 — 153, București, 1982.

niște timpane îmi dăruia o desfătare aleasă în care simțurile se bucurau tot atît cît și spiritul, dar îmi stîrnea și un oarecare simțămînt de stînjenire față de mine însămi. Eram, evident, confruntată cu un fel de reproș secret din partea „izvodului moldovenesc", cel atît de original pe tot întinsul culturii bizantino-slave și sud-estului european, deși venea și el din același Bizanț care pe toți ai acestei lumi ne-a călăuzit și ne-a înrîurit. Și tot în Anglia am auzit elogiile entuziaste ale specialiștilor la adresa broderiilor medievale românești, mai cu seamă a celor de la Putna, pe care le socoteau cel puțin egale în valoare cu cele flamande. La Institutul Courtland, doamna Stella Newton și colaboratorii săi mi-au vorbit îndelung de originalul tezaur românesc și în această privință și opiniile lor nu erau ale unor oameni doar politicoși, ci ale unor cunoscători dintre cei mai exigenți. Și dacă în cadrul culturilor medievale atît de înrudite ale sud-estului prin impactul comun al Bizanțului, românii au dat bolțile lor specifice în arhitectură, izvoadele lor în pictura miniaturală și în cea monumentală, broderiile lor sau cîntările psaltice de unică frumusețe, cu dulceața bucuriilor ori mîhnirilor duhovnicești, atunci în literatură să fi rămas oare ei mai prejos decît în tărîmul celorlalte arte, adică mai întîrziați din punctul de vedere al producerii valorilor de limbă și literatură? Limba slavonă (latina răsăritului ortodox), limbă de cult și de cancelarie, accesibilă clerului și diecilor, străină poporului, ar fi putut fi socotită un obstacol în calea apariției mai timpurii a literaturii originale. Dar cercetătorii români și străini sînt de acord că manuscrisele slavone înseși poartă de timpuriu pecetea minții românești, scriptorii și copiștii noștri introducînd, din ce în ce mai des, particularități morfologice, sintagme întregi ori calcuri relevante din limba lor maternă. Cum observa mult regretatul profesor Mario Ruffini, influența limbii române în slavona eclesiastică folosită în țările române s-a făcut tot mai simțită pe măsura trecerii timpului [1]. Și aceasta pe de o parte fiindcă poporul nu înțelegea slavona și, pe de alta, cei care le traduceau textele erau constrînși la un firesc exercițiu de echivalență tot mai exactă. Căci așa cum spunea un preot sas din Bistrița, Adalbert Wurrmloch, la începutul secolului XVI, într-o scrisoare către un prieten din Breslau, clericii români *explicau* Evanghelia și Epistolele în românește, după ce le citiseră în prealabil în slavonă, limbă pe care mirenii n-o înțelegeau [2].

În același timp, o activitate deosebit de intensă de citire, de copiere și de răspîndire a manuscriselor în toate provinciile cu populație românească a fost caracteristică primelor secole ale mileniului nostru. De la mănăstirile din nordul Moldovei, de la Neamț și Putna Bucovinei la Bistrița olteană și Cozia, de la Ieudul Maramureșului la Hodoș Bodrog în Banat, pretutindeni în lăcașurile acestea sfinte, vetre de cultură, mintea intelectualilor timpului, cu precădere clerici, lucra, mlădiindu-și și perfecționîndu-și necontenit mijloacele de expresie, în slavonă ca și în română (ba chiar, uneori, în greacă, pe care o stăpînea, de pildă, desăvîrșit un Eustatie, „ritorul" și muzicianul de la Putna), în consonanță cu dezvoltarea firească

[1] Mario Ruffini, *Aspetti della cultura religioasa ortodossa romena medievale*, Roma, 1980, p. 10.

[2] Apud dr. Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, București, 1980, p. 65.

pe care o imprima limbii creşterea şi manifestarea creativităţii populare în cultura specifică. De aceea chiar de la apariţie, scrierile în româneşte, traduceri ori originale, se bucură de o limbă viguroasă şi spornică, avînd un potenţial expresiv notabil, decelabil chiar de la primul nivel al lecturii. Şi probabil că nu în ultimul rînd impresionaseră şi aceste valori ale expresivităţii pe umaniştii europeni care, în secolul XV, au descoperit, mai cu seamă împinşi de raţiuni politice anti-otomane, pe români şi limba lor, mărturie de netăgăduit a unităţii unei etnii vremelnic despărţite în trei mari provincii. Au făcut atunci referire la idiomul nostru neolatin şi Blondus Flavius Forliviensis (1392—1463), şi Poggio Bracciolini (1390—1459), umanişti celebri, precum şi alţii, secretari ai Cancelariei florentine ori ai Curiei papale, la curent cu politica arzătoare a anilor ce precedau sau urmau căderii Constantinopolului.

Dar cea mai interesantă dintre relatări (şi una dintre cele într-adevăr substanţiale) aparţine unui personaj politic, implicat direct în marile planuri de acţiune ale acelei dramatice vremi. Enea Silvio Piccolomini, cărturar strălucit, a dat umanismului său un sens activ implicîndu-l în istorie, încercînd să-l facă o expresie adevărată, funcţională şi eficientă a unui spirit european *avant la lettre*. Ajungînd papă între anii 1458—1464, sub numele de Pius al II-lea, el a conceput gîndul unei cruciade (a IX-a), care urma să refacă prestigiul creştinătăţii, trezind în popoarele continentului simţul apartenenţei la o unitate spirituală anume. În acest context, descoperirea potenţialului spiritual (şi, desigur, militar strategic) al românilor, insulă neolatină în răsăritul şi sudul slav, dobîndea o însemnătate nu numai simbolică. Şi în lucrarea lui politică ce vădea în parte aspiraţia spre universalitate, spre sinteză superioară, a unei minţi prea coapte poate pentru timpul său, Enea Silvio Piccolomini încerca să realizeze un echilibru necesar între puteri (ca o modalitate specifică a binelui pe acest tărîm al practicii politice), în care românii din Valahia, Moldova şi Transilvania şi-ar fi avut, prin stirpea lor romanică, locul cuvenit, dealtfel, locul misiunii lor istorice de atunci şi de mai tîrziu, în calea extensiei unor pericole antieuropene.

Accentuînd obîrşia românilor (a valahilor, cum îi numea pe toţi) şi spunînd : „Li Vlahi sono di generazione italica..." sau despre limba lor : „...giu qui ritengono del parlar romano ancora, benche in gran parte mutato et a pena da potere essere inteso da uno italiana" (pînă astăzi păstrează încă vorbirea romanică, deşi în mare parte schimbată şi abia putînd fi înţeleasă de un italian)[3], acel papă contemporan cu Ştefan cel Mare îi introducea într-un circuit firesc de consangvinuitate europeană şi-i făcea apţi de recunoaştere ca atare, cu atît mai mult cu cît apăsa clar şi pe obîrşia valahă a lui Iancu de Hunedoara, al treilea apărător al creştinătăţii notoriu la vremea aceea, pe lîngă Ştefan cel Mare şi Vlad Ţepeş.

Timpul acela atît de vitreg pentru istoria noastră i-a dat însă o dimensiune epică certă care n-a lipsit a înrîuri şi conţinutul gîndirii şi forma expresiei. Căci nu generalitatea reflecţiilor umaniste ale occidentului european te izbeşte în nucleele literare din texteie noastre de început, ci o necontenită relatare a unor fapte specifice, revelatorii pentru o anumită

[3] Enea Silvio Piccolomini, *La Discrittione de l'Asia et Europa di Papa Pius II*, in Vinegia, MDXLIII, p. 185.

condiție umană. Din corespondența diplomatică a lui Țepeș ori a lui Ștefan cel Mare, din documentele de cancelarie care consemnează întîmplări și stări, din suplice, plîngeri ori scrisori particulare se constituie, *in nuce*, o *Weltaunschauung* dramatică prin simplitatea și resemnarea cu care adversitățile sînt primite și asumate. Abia mai e nevoie de un adaos de ficțiune și de o brumă de generalizare pentru ca literatura să se nască. Iar limba capătă sonurile gravității și solemnității ori răsfrîngeri polemice, după caracterul precumpănitor al relatărilor. O pietate adîncă, dar rațională se desprinde din paginile mult răsfoite ale scrierilor canonice și omiletice, o judecată dreaptă și încrezătoare într-o justiție imanentă răsare din orice rînd pus pe pergamente. Nestatornicia lucrurilor lumii se echilibrează printr-o nădejde moderată într-un viitor mereu crezut mai luminos, în pofida realității grele. Umaniști, istorici ori prelați, dieci ori voevozi se supun *vremii*, adică necesității istorice, într-un fel de înțelepciune specifică în care se amestecă eroicul fatalism al dacilor, spiritul moderat al acțiunii romane, precum și urmele *isihasmului* bizantin. Sinteza teologic-filozofică literară a acestei atitudini o va înfățișa acel monument literar edificat de Neagoe Basarab în *Învățăturile către fiul său Theodosie*, la începutul secolului XVI. Interpretarea marilor cărți sacre și ale părinților bisericii într-un sens mai personal preponderent moral, încrederea în valoarea pedagogiei pentru perfecționarea ființei umane, reconsiderarea vieții interioare cu accentul pus pe măsură, pe echilibrul contrariilor și al puterilor dinăuntru și din afară, punerea laolaltă a învățăturilor patristice și athonite cu cele pitagoreice stoice și gnostice înseamnă în cultura română și aceea a sud-estului european un moment de interferență de o însemnătate puțin obișnuită, cu atît mai mult cu cît toate aceste cîștiguri moral-filozofice trebuie să stea la temelia artei guvernării.

Acest prinț care a dat culturii noastre și chiar literaturii noastre o operă de adînci ecouri a fost doar unul dintre primii umaniști ai secolului XVI, secol care a abundat în înnoiri și diversificări de direcții culturale. Deschiderea spre Europa și umanismul latin au prevalat cu Nicolaus Olahus, prietenul și corespondentul lui Erasmus din Rotterdam, cu Iacob Eraclid Despot, colaboratorul lui Johannes Sommer la Academia latină de la Cotnari, cu Petru Cercel cel susținut de Henric al III-lea al Franței, de papă și de umaniștii italieni de la sfîrșitul secolului. Iar Reforma și ecourile ei au adîncit, în același secol, tendințele interne, forțele autohtone din toate provinciile românești, prin punerea în valoare a elementului național în limba scrierilor. Mergînd în consens cu dezvoltarea factorilor lăuntrici, mișcarea reformatoare și activitățile traducătorilor și, mai presus de oricare altele, acelea ale lui Coresi au venit într-un moment în care unitatea limbii românilor de pretutindeni devenea o realitate de netăgăduit.

Ritmul dezvoltării culturii românești s-a modificat în aceste împrejurări într-un fel foarte favorabil, vizibil în marea bogăție și diversitate a genurilor și speciilor din secolul următor, secol de aur al literaturii române vechi, cum s-a spus. Poate și din această pricină a valorilor de tot felul născute pe pămînturile românești din sec. XV pînă în XVII, Jean Racine, istoriograful Regelui Soare, nota în 1680, pe colțul unui manuscris : „Valaquie, Moldavie... Valaquie de dela les monts... Transalpinam Valachiam" (Valahia, Moldova... Valahia de dincolo de munți... Valahia Transalpină — *adică Transilvania* n.n.).

Secolul XVII a fost într-adevăr al marilor arhitecți de limbă [4], dar și de literatură. Căci numim între urmașii, între descendenții lui Coresi, dar la o putere mult superioară, pe Varlaam sau Simion Ștefan mitropoliții. Iar între scriitorii autentici, pe mult înzestratul poet Dosoftei mitropolitul, cel care a trecut în *Psaltirea românească*, ca într-o sămînță pînă departe roditoare, esențe ale unei limbi poetice din care se vor împărtăși artiștii români pînă la Arghezi. Apoi, între prozatorii istorici Miron Costin deține o întîietate necontestată, cu stilul său complicat și rafinat de umanist tîrziu. *Biblia de la 1688* are valoarea unui monument de limbă literară care fixează modalitățile tuturor posibilelor deveniri. În continuare, Antim Ivireanul dă o literatură omiletică de primă mărime, stolnicul Constantin Cantacuzino întreține spiritul umaniștilor europeni în direcția explicațiilor istoriei naționale în termeni de relație cu obîrșiile.

Iar în Dimitrie Cantemir și Ioan Neculce noi vedem și în secolul XVIII expresia rodnică a ceea ce numeam mai demult pendularea noastră între cele două obîrșii, între mitul cultural și mitul arhaic la care participăm deopotrivă, adică între europenism și autohtonism. Căci dacă prințul erudit, membru al Academiei din Berlin, poliglotul subțire, amicul suveranilor europeni reprezintă într-adevăr aspirația noastră continentală și apartenența indubitabilă, prin cele mai mari spirite, la *Respublica litterarum*, prin boierul de țară sfătos și iubitor de tacla moldovenească, Ioan Neculce, și prin opera sa, ne confundăm în fîntînile autohtonității, făcînd loc acelui tip de creativitate aflat la mijloc între povestirea orientală și povestirea populară românească, tip de creativitate dus la maximă strălucire de mărturisitul urmaș al lui Neculce, Mihail Sadoveanu.

[4] Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 85.

ÎNTRE ISTORIE ȘI LITERATURĂ: EDIFICAREA „MITURILOR"

DAN HORIA MAZILU

Re-citite în afara spațiului pe care istoricii vremurilor moderne îl populează cu filtrele riguros construite și dirijate spre cernerea nemiloasă a adevărului, textele cărturarilor români din primele decenii ale secolului al XVI-lea — scrieri pe care și autorii lor le voiau a fi, fără îndoială, *istorie* — atestă surprinzătoare deschideri, între care cu deosebire relevante sînt înclinarea și capacitatea de a povesti faptele *altfel* de cum o făcuseră predecesorii. Nu ne vom opri aci asupra imboldului lăuntric sau a pildelor exterioare [1] care i-au determinat pe cronicarii moldoveni ai epocii post-ștefaniene (pentru Țara Românească, în absența textelor, construcțiile nu pot ieși de pe terenul supozițiilor) să scrie *altcumva* decît analiștii secolului anterior, să părăsească desuetul tipar al însemnării domnilor și domniilor și să nutrească ambiții de altă extracție. Nu vom zăbovi nici asupra însemnătății acestei schimbări de atitudine în relația autor-text (modificare ce cuprinde toate atributele și semnificațiile esențiale ale unei veritabile „revoluții"). Vom constata numai că, departe de a se materializa în apariții izolate (ușor de plasat sub semnul accidentalului), inițiativele de acest fel — ce se cuvin descrise și interpretate din unghiuri care să îngăduie valorificarea quasi-integrală — prepară și argumentează (stabilind niște legături coerente) *mișcarea literară* a lui Macarie de Roman și a discipolilor lui, străluciți reprezentanți ai „scrisului artist". Construirea „povestirii" (într-un sistem bine articulat), înclinația spre „istorisire", spre dezvoltările narative prilejuite de un anume subiect — marcă esențială a ansamblului de modificări amintite mai sus — se va exercita cu predilecție (cu necesitate, am zice, dacă examinăm înlănțuirea faptelor dintr-o altă perspectivă) asupra *începuturilor*.

„MITUL" PRIMORDIAL

În culegerea de cronici rusești denumită *Voskresenskaja Letopis'*, alcătuită spre sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul veacului al XVII-lea, al treisprezecelea capitol este intitulat *Povestire pe scurt despre domnii Moldovei, de cînd s-a început Țara Moldovei* ... O cronică a Moldovei, deci, pe care primul ei editor român, Ioan Bogdan, a numit-o, lipsit de

[1] Intenționăm să facem această investigație într-o cercetare ce va încerca abordarea, într-o perspectivă modificată, a faptelor care alcătuiesc producția literară a românilor din secolele al XV-lea și al XVI-lea.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 154—163, București, 1982.

orice punct de sprijin, *Cronica anonimă* [2], dar care va intra în seria scrierilor de factură similară, însoţită de sintagma *Cronica moldo-rusă* [3]. O cronică scrisă indiscutabil în Moldova [4], în slavona medio-bulgară (care izbuteşte să-şi salveze unele particularităţi lexicale şi după operaţia firească, de adaptare la normele est-slave, întreprinsă de autorii compilaţiei ruseşti), şi aflată în relaţie directă — informaţii comune — cu acea variantă a cronicii de la Putna copiată în sbornicul de la mănăstirea Slatina. Ioan Bogdan o credea alcătuită în vremea lui Ştefan cel Mare (atribuind toate ştirile ulterioare compilatorului rus [5]), socotind că din Moldova „a luat-o cu sine unul din oamenii lui Ivan III, marele cneaz al Moscovei, cu care Ştefan cel Mare au avut dese relaţiuni şi al cărui fiu, Ivan Ivanovici, a luat în căsătorie pe fiica lui Ştefan, Elena" [6]. Dar ultimele informaţii din *Cronica moldo-rusă* se referă la domnia lui Bogdan (cel Orb), fiul lui Ştefan cel Mare (moartea lui Ştefan însuşi este relatată în text), şi această ultimă parte nu pare a fi o adăugire ulterioară. Cronica putneană este şi ea un produs al epocii de după Ştefan cel Mare, fiind probabil scrisă în vremea lui Ştefan cel Tînăr (1517—1527), iar legătura strînsă dintre aceste scrieri datează — spune P. P. Panaitescu — şi *Cronica moldo-rusă*. Şi are, se pare, dreptate. Deplasarea în Rusia a compunerii s-a petrecut în timpul lui Petru Rareş (domn în două rînduri : 1527—1538 şi 1541—1546), epocă în care soliile băteau des drumul între Suceava şi Moscova.

Neentuziasmantă pentru istoricii aflaţi perpetuu în căutarea unor ştiri noi [7], interesîndu-i într-o oarecare măsură pe cercetătorii aplecaţi să distingă sîmburele de adevăr îmbrăcat în „legendele întemeierii", *Cronica moldo-rusă* conţine „una din cele mai curioase tradiţiuni moldoveneşti asupra înfiinţări Moldovei" (I. Bogdan), operă literară de ficţiune plasabilă lîngă *Viaţa Sfîntului Ioan cel nou*, scrisă de acel cărturar Grigore din vremea lui Alexandru cel Bun. Iat-o în rezumarea aceluiaşi I. Bogdan : „După dînsa (tradiţia cu pricina — n.n.), doi fraţi, *Roman* şi *Vlahata*, fug din *Veneţia* din pricina persecuţiunilor *ereticilor* asupra creştinilor şi se duc în *Roma veche*, unde îşi zidesc o cetate cu numele *Roman*, şi trăiesc într-însa pînă la despărţirea bisericii lui Hristos în apuseană şi răsă-

---

[2] Ioan Bogdan, *Vechile cronici moldoveneşti înainte de Ureche*, Bucureşti, 1891, p. 182—189 (textul slav), 235—239 (traducerea) (În Rusia, scrierea fusese editată într-un corpus masiv la 1856). Studiul introductiv republicat în I. Bogdan, *Scrieri alese*, ediţie de G. Mihăilă, Bucureşti, 1968, p. 316—320.

[3] Retipărită în *Cronicile slavo-române din sec. XV—XVI, publicate de Ion Bogdan*, ediţie revăzută şi completată de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p. 152—154 *(introducere)*, 154—157 (textul slav), 158—161 (o traducere revizuită).

[4] Fapt dovedit suficient de I. Bogdan (vezi *Scrieri alese*, p. 316) şi reargumentat de P. P. Panaitescu în *Introducerea* ce precede reeditarea din *Cronicile slavo-române* (p. 152—153).

[5] „De la Ştefan cel Mare încoace cronica anonimă (judecînd după forma ei analistică şi după pasagiul de sub anul 7005 (1497), care este evident un rezumat) pare a fi un *extras din analele putnene*, făcut de *primul compilator* al *Voskresenskoj letopisi* din redacţia completă a acestora. Tot acel compilator a adaus de la sine ultimul pasagiu despre Bogdan cel Orb, care nu poate fi împrumutat din analele putnene, deoarece ar conţinea atunci o dată mai precisă" (I. Bogdan, *Scrieri alese*, p. 318),.

[6] *Op. cit.*, p. 318.

[7] „Importanţa acestui letopiseţ al Moldovei este redusă, deoarece este mult prescurtat faţă de celelalte cronici moldoveneşti. O singură ştire în plus se află în această cronică faţă celelalte cronici: existenţa a patru fii ai lui Ştefan cel Mare" (P. P. Panaitescu, în *Cronicile slavo-române*, p. 154.)

riteană sub papa Formos. Atunci *latinii* își făcură o *nouă Romă*, iar *românenii*, cu credința lor ortodoxă, rămaseră pe lîngă *Roma veche;* astfel purtară ei război pînă în timpul lui *Vladislav*, regele Ungariei, care în sufletul lui era creștin și nepot lui Sava arhiepiscopul sîrbesc, ca rege însă era latin. Acesta, fiind strîmtorat rău de *tătari*, cere ajutor de la noii și vechii rîmleni, cari îi și împlinesc dorința. Noii rîmleni însă, ca să se scape de dușmanii lor, roagă pe Vladislav într-o scrisoare să pună în primul plan de bătaie pe vechii rîmleni, că doar vor cădea cu toții; iar de nu vor cădea, să nu-i lase a se întoarce în vechiul Rîm, ci să-i colonizeze în țara sa. Lupta se întîmplă, vechii rîmleni se bat vitejește, însă nu cad decît foarte puțini dintre dînșii. Regele le mulțămește și, înduioșat de bărbăția lor, le descopere intriga noilor rîmleni și le propune să se așeze în țara sa. Atunci vechii rîmleni cer de la Vladislav să-i lase a trimete acasă oameni cari să vadă ce s-a întîmplat cu casele și femeile lor; după ce oamenii trimiși se conving că totul era pustiit de noii rîmleni, ei se hotărăsc a primi oferta regelui, însă cu condiția ca acesta *să-i lase în legea lor*. Regele le dete loc de șezut în *Maramureș*, la *Criș*. Ei se căsătoriră cu unguroaice, le întoarseră pe acestea la legea lor, se înmulțiră și trăiesc acolo pînă astăzi. Din ei a ieșit *Dragoș*.

Despre acesta se povestește apoi cunoscuta versiune asupra pornirei la vînat, trecerea munților, omorul zimbrului, întoarcerea lui ca să aducă și pe tovarășii săi în țara ce i-a plăcut, ocuparea țării, alegerea de domn, faptele lui în domnie și moartea lui" [8].

S-a observat cu ușurință că legenda din *Cronica moldo-rusă* are cîteva elemente comune cu tradiția din cronica lui Ureche, cu versiunea propusă de interpolatorii lui Ureche și cu părerea lui Miron Costin. I. Bogdan distinge „trei puncte comune" : 1. originea lui Dragoș și a oamenilor săi de la Maramureș; 2. originea maramureșenilor de la Roma; 3. lupta dusă împreună cu Vladislav, regele Ungariei (la Simion Dascălul „Laslău craiul unguresc"), contra tătarilor [9].

Sînt în țesătura narațiunii ce trebuie să facă din *Cronica moldo-rusă* unul dintre cele mai faimoase texte ale literaturii noastre vechi cîteva fapte (personaje, în speță, și evenimente) cărora savanții le-au căutat corespondentele din realitate. Trecînd pe lîngă Sava, primul arhiepiscop al sîrbilor (1219—1235), frate al regelui sîrb Ștefan Primul Încoronat, prezență ortodoxă pertinentă în compunerea autorului român [10], și pe lîngă Formos papa [11], „ce s-a despărțit de la ortodoxie la legea latină", perso-

[8] În *Scrieri alese*, p. 318—319.

[9] I. Bogdan, în *Scrieri alese*, p. 319. Gheorghe I. Brătianu reține doar două convergențe: 1. bătălia „craiului unguresc Laslău" cu tătarii; 2. originea romană a luptătorilor care iau parte la ea, din care se trag pe urmă întemeietorii Moldovei (*Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, Ed. Eminescu, București, 1980; cap. *Roman și Vlachata în tradiția istorică a descălecatului Moldovei*, p. 157—172.

[10] Fără a fi însă rudă cu vreunul dintre regii Ungariei. Să menționăm că atît acest Sava, cît și Ladislau I cel Sfînt, regele Ungariei (1077—1095), sînt amintiți în introducerea culegerii *Voskresenskaja letopis'*.

[11] Legat al Papei Nicolae I, trimis în Bulgaria (866) pentru a consolida relațiile dintre Roma și țarul Boris. Conflictele în care intră cu patriarhia din Bizanț lămuresc acea „despărțire de la ortodoxie". Va ajunge el însuși papă al Romei între 891—985. Includerea acestui papă Formosus ar fi, după opinia lui D. Onciul, singurul element istoric ce merită atenție în țesătura legendei (vezi D. Onciul, *Papa Formosus în tradiția noastră istorică*, în *Lui Titu Maiorescu, omagiu*, București, 1900, p. 622—623).

naj cu existenţă controlabilă, de o oarecare faimă în memoria oamenilor de carte din estul şi sud-estul Europei [12], cercetătorii s-au oprit în preajma acelui rege Vladislav, „nepot de frate al lui Sava arhiepiscopul sîrbilor", „botezat de dînsul", care „păstra credinţa lui Hristos în taină, în inimă iar după limbă şi după orînduiala creiască era latin". Mai puţin înclinaţi să vadă în acest Vladislav „Laslău" pe Ladislau I cel Sfînt (1077—1095) [13], cercetătorii i-au propus, pe rînd, pe Ludovic I de Anjou — în vremea căruia sînt alungaţi tătarii din Moldova [14] — , pe un voievod Ladislau al Transilvaniei sau pe Ladislau al IV-lea Cumanul (rege pe la 1272—1290), în vremea căruia a avut loc o mare invazie tătărească sub conducerea lui Nogai şi care era bănuit de clerul catolic de „erezie şi legături cu necredincioşii" [15].

Acest demers nepotolit pentru conservarea „legii" (aşezîndu-se în Maramureş, rîmlenii cei vechi îl roagă pe Vladislav „să nu-i împingă la legea latină şi să le dea voie să-şi ţie legea creştină grecească"), cu semnificaţii stabile în momentul scrierii cronicii, grefat pe opoziţia mereu reliefată dintre legea nouă a „latinilor" şi credinţa cea veche a „rîmlenilor", reface într-o tradiţie culturală persistentă lupta dintre Bizanţ şi Roma, continuă opoziţia plină de osîrdie dogmatică pe care şiruri de patriarhi ai Constantinopolului au ridicat-o în calea tentativelor (întreprinse cu deosebire de Paleologi, în eforturile lor de salvare a imperiului) de „unire" cu Roma. Temeiul istoric nu lipseşte — s-a afirmat că războaiele necurmate şi cucerirea „Romei vechi" reprezintă o aluzie la cucerirea Constantinopolului de către „latini" (prima jumătate a secolului al XIII-lea) [16] — şi lumea românească, post-bizantină în convingeri, rezonează în chip particular la stimulii vechii rivalităţi.

În ţesătura astfel închegată (fabulaţie pură, invenţie epică, elemente ale unor realităţi „filtrate" de tradiţie, reminiscenţe ale marii rivalităţi, informaţii solicitate patrimoniului cultural [17]) — „basm" îi zice Ioan Bogdan — sînt introduşi Roman şi Vlahata, *eroii eponimi*, „adaptare la împrejurările româneşti ale acestui mod de a lămuri naşterea şi dezvoltarea popoarelor destul de obişnuit în analistica slavă, ca dealtfel în toată

---

[12] Într-un sbornic copiat la mănăstirea rusească Soloveţ se află, între altele, un tratat intitulat *Povestire despre latini, cum s-au despărţit de pravoslavie*, împărţit în cîteva capitole: *Despre papa Formos, Povestire despre papa Ioan, Despre blestemaţii latini, Despre Petru gingavul* (cf. I. Bogdan, *Scrieri alese*, p. 284).

[13] În Transilvania a fiinţat o tradiţie a luptelor dintre acest Ladislau I şi tătari (vezi Vasile Drăguţ, *Legenda „eroului de frontieră" în pictura medievală din Transilvania*, în „Revista muzeelor şi monumentelor", tom. XLIII, 1974, nr. 2, p. 21—39). Legende despre Ladislau I comunică şi Bonfinius în *Historia Pannonica*, Colonia, 1690, p. 144, 158—159.

[14] Vezi D. Onciul, *Tradiţia istorică în chestiunea originelor române*, în *Analele Academiei Române*, Mem. secţ. ist., seria 2, XXIX, 1907, p. 575 şi urm. Acelaşi Ladislau I cel Sfînt a avut — relatează o cronică maghiară din secolul al XV-lea — o intervenţie miraculoasă, ajutîndu-l pe Ludovic I de Anjou într-o bătălie cu tătarii la 1343 sau 1345 (vezi Gh. I. Brătianu, *loc. cit.*).

[15] Vezi Gh. I. Brătianu *(loc. cit.)* care nu exclude, însă, o posibilă trimitere către Ladislau I cel Sfînt.

[16] Vezi P. Chihaia, *De la Negru Vodă la Neagoe Basarab*, Edit. Acad., 1976, p. 73.

[17] În *Alexandria* (roman ce se va traduce la noi destul de devreme, dar care a circulat în haină slavă încă de timpuriu) se vorbeşte despre „frîncii de la Troada" care, după ce au mers la Rîm, „făcură *Vineţiia*, iar la Rîm fu întîi *Roman* şi pe numele lui se chiema Rîmul [...]" (vezi şi P. Chihaia, *op. cit.*, p. 73—74).

istoriografia antică și medievală" [18]. Sînt frați, firește (P. P. Panaitescu îi socotește eroii eponimi ai celor două state românești, Moldova și Țara Românească [19], deși ne-am permite să observăm că narațiunea se referă doar la întemeierea Moldovei), așa cum recomandă modelul ce funcționează fără greș în constituirea legendelor despre începătorii de seminții (după Scriptură: Sem (Sin), Ham și Iafet, fiii lui Noe), de popoare sau de orașe. Letopisețul rusesc, zis al lui Nestor, în copia făcută de Lavrentie, îi numește pe *Radim* și pe *Viatko* drept întemeietori ai triburilor radimicilor și viaticilor. În cronicile slavilor de apus sînt amintiți *Leh*, *Ceh*, *Rus* și *Meh* (pe Leh și Rus îi știe și Paisie Ligarides, arătînd în *Hresmologhionul* său că domneau unul în *Lehia* celălalt în *Rusia*). Lista conține exemple celebre, altele mai puțin cunoscute: Varșovia de frații Wars și Sava, iar Kievul, orașul lui Kyj, a fost zidit de cei trei frați Kyj, Šček și Horiv [20]. Etc., etc.

Viabilitatea clișeului este certă. Grecul Paisie Ligarides, trăitor o vreme în Țările Române, încearcă și el (sursa?) constituirea unei perechi de „făuritori ai începuturilor". Dar el scrie în secolul al XVII-lea, cînd, mai ales din vremea lui Matei Basarab, Țara Românească (Ungrovlahia) este frecvent denumită Țara Muntenească. Schimbare ce se reflectă în construcția lui Ligarides din *Hresmologhion:* „Unii au spus că Leh și Rus erau frați și că au domnit unul în Lehia și altul în Rusia, după cum și cele două căpetenii de oaste Munteanu și Bogdan, în Valahia și Bogdania" [21].

Dincolo de încercările de așezare a celor doi eroi eponimi peste niște existențe istorice confirmate [22] rămîne *povestea*, bine construită, echilibrată, deloc monotonă, care dă consistență unei ascendențe nobile a maramureșenilor, identifică niște predecesori și oferă, astfel, o justificare pentru prezența ei în culegerea rusească, întrucît cele mai multe dintre textele antologate în *Voskresenskaja letopis'* stabilesc genealogii: *Începutul pravoslavnicilor stăpînitori ai marilor cneji ruseşti*, a căror rădăcină se trage de la Avgust, împăratul roman, rodosloviile unor cneji ruși de mîna a doua, catalogul orașelor rusești, începutul principilor lituanieni, o cronică universală de la Adam pînă în timpurile mai noi etc. [23]. *Cronica moldo-rusă* propune un drum care să nareze *obîrșia romană* a primilor „descălecători", păstrată vag în tradiția populară și confirmată de cronicarii din țările vecine, un *mit primordial*, necesar în sine și tre-

---

[18] Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 159.

[19] În *Cronicile slavo-române*, p. 154.

[20] Vezi în *Povest' vremennyh let:* „Și au fost trei frați: unul se numea Kyj, al doilea Šček, al treilea Horiv', iar sora lor Lybed. Ședea Kyj pe un munte, unde azi este [...] și zidiră un oraș întru numele fratelui lor celui mai mare și îi puseră lui numele Kiev. Și era lîngă oraș [...]" (după *Povest' vremennyh let*, partea I, ed. de V. P. Adrianova-Peretz, Moscova, 1950, p. 11).

[21] Vezi și P. Chihaia, *op. cit.*, p. 83.

[22] Pe baza unei relații a misionarului italian Giovanni da Pino del Carpine, Gh. I. Brătianu încearcă să identifice, în Roman, pe un Roman, principe ucrainean (amintit pe la 1247), nepot al lui Roman Mstislavovici, fiu al lui Danilo de Halici, iar în Vlahata — cu mai puțină certitudine — pe un Aloha (Olaha), ce putea fi voievod al valahilor din Galiția, venit probabil din Maramureș și așezat pe versantul nordic al Carpaților (pentru amănunte vezi cap. *Roman și Olaha, duces ruteni*, în *op. cit.*, p. 162—171).

[23] Vezi I. Bogdan, *Scrieri alese*, p. 318.

buincios ca suport pentru legenda-tradiţie a „descălecării", şi ea într-cîtva remodelată în mediul curţii voievodale.

Constatarea lui Ioan Bogdan despre existenţa, în veacul al XVI-lea, a cîtorva „versiuni amplificate asupra descălecării, unele chiar cu totul deosebite între sine" [24] pare exactă. Cronica lui Ureche reproduce o versiune quasi-populară, cu iz de poveste de transhumanţă: „Că îmblînd păstorii de la Ardeal, ce să chiamă Maramureş, în munţi cu dobitoacele, au dat de o fiară ce să chiiamă *buor* şi, după multă goană ce o au gonit pren munţi cu dulăi, o au scos la şăsul apei Moldovei [...] Între acei păstori ce au nemerit locul acesta, fost-au şi Dragoş, carele au venit de la Maramureş, carele să vedea şi mai de cinste şi mai de folos decîtu toţi, pre carele cu toţii l-au pus mai mare şi purtătoriu lor" [25]. Acestei versiuni socoteşte de cuviinţă Simion dascălul să-i adauge drept preambul povestea (generată şi ea de un „loc comun" cărturăresc: *Dacia ca loc de exil)* cu „oamenii răi" trimişi de „împăratul Rîmului" în ajutor lui „Laslău craiul unguresc" ce combătea contra tătarilor. Zice interpolatorul în capitolul *De ijderenia moldovenilor* că s-a folosit de „letopiseţul cel unguresc". Deşi Ioan Bogdan se îndoieşte de existenţa unui asemenea letopiseţ, presupunînd că interpolatorii au utilizat un text atribuit unui autor din Maramureş, deci unui ungurean *(op. cit.*, p. 320), indicaţia lui Simion Dascălul nu poate fi pusă integral sub semnul întrebării; versiunea vehement incriminată de generaţiile ulterioare de istorici români se putea adăposti în scrierea, de circulaţie în mediile catolice din Moldova (căci o cunoştea, pe semne, Marcus Bandinus), alcătuită de un ungur stabilit prin partea locului [26].

Versiunea „descălecării" din *Cronica moldo-rusă* părăseşte tradiţia „zicerii păstoreşti" şi arborează un aer demn, voievodal. Dragoş, bărbatul înţelept şi viteaz, apare de la bun început, porneşte „cu drujina lui [era, deci, cneaz] la vînătoare de fiare şi au aflat supt munţii înalţi urma unui bour şi au pornit pe urma bourului prin munţii înalţi şi au trecut peste plaiurile înalte, adică munţi şi au ajuns pe urma bourului la locuri de şes şi frumoase şi au prins din urmă călări pe bour la un rîu, pe mal, sub o salcie şi l-au omorît şi s-au ospătat din vînatul lor" [27]. Expediţia, narată cu amănunte ce dau mişcare şi culoare, are prestanţă feudală şi iese de sub semnul întîmplătorului. Dragoş a fost „ridicat domn şi voievod şi de atunci s-a început, cu voia lui dumnezeu, Ţara Moldovei" [28]. Vînătoarea, expediţia cinegetică armată condusă de stăpînitorul feudal, era un *motiv* familiar cărturarilor români. *O întîmplare de vînătoare* furnizează elemente pentru descifrarea împrejurărilor în care urcă pe tron Vlad, fiul lui Dan I; tot printr-o *vînătoare* sînt materializate, la nivelul poeticii medievale, pretenţiile de moştenitor al tronului Ţării Româneşti ale lui Dan al II-lea; în fine, tot un *exerciţiu cinegetic* centrează legenda întemeierii Ţării Româneşti (legată de povestea naşterii lui Iancu de

---

[24] *Ibidem*, p. 319.

[25] Vezi Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, texte stabilite, studiu introductiv, note şi glosar de Liviu Onu, Bucureşti, 1967, p. 72, 76.

[26] Vezi P. Chihaia, *op. cit.*, p. 83.

[27] *Cronicile slavo-române*, p. 159—160.

[28] *Op. cit.*, p. 160.

Hunedoara) introdusă de Paisie Ligarides în *Hresmologhionul* său [29]. Este foarte probabil ca legenda „descălecatului", în forma ce o adăpostește *Cronica moldo-rusă*, să fi căpătat contururile esențiale în timpul lui Ștefan cel Mare, voievodul ce a făcut din cultul strămoșilor domnești, cu care-și punea în relație directă propria stăpînire, o chestiune fundamentală. Refacerea — cu noi elemente de cronologie — a pietrelor tombale ale antecesorilor se realizează, în cazul lui Dragoș, printr-un gest plin de semnificație: mormîntul, pe piatra căruia primul voievod este denumit „strămoș", va fi mutat la Putna. Tot la Putna — metropolă culturală și necropolă domnească în intenția voievodului — este transferată și biserica de la Volovăț, ctitorie atribuită lui Dragoș. Același Dragoș, în fine, își găsește locul în șirul de domnitori eternizați în *Pomelnicul de la Bistrița* [30]. Literații urmau a da un veșmînt pe potrivă, mîndru și demn, „începuturilor". Și autorul *Cronicii moldo-ruse*, prin „Legenda descălecatului" și „mitul primordial" ce-i servește drept prolog, face acest lucru.

„MITUL" NECESAR

Dincolo, iarăși, de discuțiile istoricilor, preocupați — cu intermitențe — să distingă participările, deosebite, ale „povestirii" și „realității" în configurarea „tradiției naționale despre originile Țării Românești" [31], în marginea chiar a amestecării faptelor documentar controlabile cu legenda [32], zămislirea *povești culte* despre Radu Negru voievod — așa cum pătrunde ea în textele istoriografilor din secolul al XVII-lea mai ales — este un demers ce ține neîndoielnic de literatură.

Între disputele istoricilor au existat perioade de acalmie, cînd adunarea în jurul cîte unei teorii de autoritate (cum au fost cele ale reprezentanților „școlii critice") părea a oferi o soluție și a instala un oarecare echilibru. Echilibrul se frîngea apoi, odată cu formularea unei îndoieli, și discuția reîncepea pînă la găsirea unei noi platforme de stabilizare. Între istorici nu se va așeza, probabil, niciodată o liniște deplină, căci ipotezele lor par a urma succesiunea dictată de o infinită reciclare. Noi

---

[29] Pentru alte elemente vezi Anton Balotă, *La littérature slavo-roumaine a l'époque d'Etienne le Grand*, în „Romanoslavica", I, București, 1959, p. 224—227.

[30] Vezi Anton Balotă, *op. cit.*, p. 227.

[31] Formulare cu care Alexandru Lapedatu își intitula o comunicare ținută, în 1923, la Academia Română și publicată în „Anuarul Institutului de istorie națională", Cluj, 1923, II, p. 289—313. Vezi Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 87.

[32] „Sunt acum aproape douăzeci de ani de cînd d-l Alexandru Lapedatu a expus, într-o comunicare la Academie, cum s-a alcătuit tradiția națională despre originile Țării Românești. D-sa, analizînd cu o deosebită pătrundere formele acestei tradiții, a putut stabili un îndoit proces de confuzie între povestire și realitate; de o parte un „Negru-Vodă" al datinei populare, învingător al tătarilor și soț al Doamnei catolice Marghita, pe care împrejurările istorice îl identifică cu Basarab, cel dintîi voievod al Țării Românești, a cărui amintire au păstrat-o documentele contimporane; de altă parte, forma literară: o invenție pur cărturărească, întemeiată pe vagi cunoștințe istorice și pe anumite noțiuni politice ale timpului cînd a fost alcătuită, privește, după cum crezuse dealtfel și Onciul, pe Radu I voievodul ctitor de mănăstiri din ultimul sfert al veacului al XIV-lea; cu drept cuvînt, tot acestui domnitor îi atribuia d-l Lapedatu și mormîntul din secolul al XIV-lea, descoperit în Biserica Domnească din Curtea de Argeș" (vezi Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 87).

elemente, odată depistate, se vor transforma în argumente și controversa va reîncepe. Pentru Hasdeu și Onciul, de pildă, „Negru" ar fi fost un nume dat de vecini, sprijinit și de capul de „arap" din emblema Țării Românești publicată în lucrarea lui Levin Hulsius (Nürnberg, 1597) [33]. S-a spus apoi că acest cognomen îl desemna pe cel ce a hotărît pecetea cu corb pentru Țara Românească (revendicată ulterior, din motive lesne de înțeles, de către Mihnești „Corvini" și nu prea agreată, ca atare, de Basarabii din secolul al XVII-lea ; compilația de cronici alcătuită la curtea lui Matei Basarab va prefera deci să dea în extenso „titulușul"). În fine, Gh. I. Brătianu, cercetător înclinat să acorde, în urma unui serios examen științific, oarecare credit „tradiției descălecatului" — observă că „Negru", voievodul numit astfel, venea din Ungaria „Neagră", țara de margine a regatului (numit de obicei Ungaria „Albă"), loc de curînd ocupat, adică Transilvania [34]. Ce mai spun istoricii? Concluzia lui D. Onciul privind „miezul istoric" al legendei este acreditată de examenul critic întreprins de Gh. I. Brătianu : „Cît despre *Radul Negru*, devenit în acest fel fundator al statului, nu poate după cele arătate să mai încapă îndoială că personajul istoric al mitului este Radul Basarab, domnul Țării Românești, care după 1372 părăsește feudele ungurești Amlaș și Făgăraș, desfăcîndu-se de suzeranitatea regelui Ungariei ; Radul Basarab, întemeietorul Tismanei, Coziei și Cotmenii și probabil încă și al altor mînăstiri și biserici, glorificat de călugări mai mult decît vreunul din predecesorii săi și numit în tradiția de la Tismana chiar ca fundator al statului. Dat fiind de o parte Radul-Vodă al călugărilor, de altă parte Negru-Vodă al tradiției populare ca fundator, cronicarii au împreunat pe amîndoi în personajul astfel plăsmuit al lui *Radul Negru* " [35]. Radu Negru apare datorită confuziei „între întemeietorul, descălecat din Ardeal, și adevăratul Radu-Vodă de la sfîrșitul secolului al XV-lea, confuzie sporită și dezvoltată apoi de relațiunea literară a cronicarilor tîrzii", prin unirea unor „trăsături de la cel mai recent, mai cunoscut, mai viu în amintirea cronicelor" cu „un fond mai vechi, de a cărui existență iarăși nu ne putem îndoi" [36].

---

[33] B. P. Hasdeu care, ca și D. Onciul, vedea în Radu Negru pe Radu I Basarab mai apela la informațiile cuprinse în actele mănăstirii Tismana și în textul hagiografic consacrat întemeietorului ei (vezi *Slujba osebită a cuviosului Nicodim sfințitul*, tipărită de Constantin Tipograful la Rm. Vîlcea în 1767). Dar, după părerea lui Pavel Chihaia *(De la „Negru Vodă" la Neagoe Basarab . . .*, p. 40), termenul „Negru" este o improvizație genealogică de pe la mijlocul secolului al XVII-lea, Leon Hulsius asociază absolut întîmplător stema cu „arapi" cu Țara Românească, iar *Viața lui Nicodim* s-a dovedit a fi un apocrif tîrziu, adunare la un loc a unor texte neautentice (cf. Emil Lăzărescu, *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească*, în „Romanoslavica", XI, 1965, p. 237—286).

[34] Vezi *op. cit.*, p. 111.

[35] Vezi D. Onciul, *Originele Principatelor Române*, București, 1899, p. 64—65 (despre „substituire ca urmare a confuziei" vezi și V. Drăghiceanu, *Curtea domenească din Argeș*, București, 1923).

[36] Vezi Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 111, 113. Dar — adaugă cercetătorul — „Radu-Vodă, întemeietorul independenței voievodatului la sfîrșitul veacului al XIV-lea, nu exclude deci, în părerea noastră, posibilitatea existenței unui « Negru-Vodă », descălecător de țară, în ultimii ani ai veacului precedent, confundat sau nu cu Basarab I". Apoi: „Chiar dacă ne oprim la cealaltă ipoteză, că Negru Vodă ar fi însuși Basarab, ceea ce dealtfel nu s-ar mai potrivi cu versiunea literară a tradiției istorice, rămâne întreagă ideea descălecatului . . . " *(op. cit.*, p. 113, 114—115).

Istoria literaturii s-a arătat în mică măsură interesată de descifrarea elementelor care au condiționat și asigurat apariția, conservarea și dezvoltarea legendei „literare" despre Negru Vodă întemeietorul. S-a mulțumit să constate prezența ei în scrierile de tip compilativ din secolul al XVII-lea. Alăturarea acestei construcții de legendele moldovenești și, de aci, declararea unor simetrii (nelipsite de semnificații) păreau a epuiza chestiunea. Cam puțin, totuși, pentru elucidarea unei probleme pe care doar o privire de suprafață o poate lipsi de însemnătate, căci închegarea — pe baza unei tradiții populare, la care se adaugă elemente furnizate de istorie — a legendei despre *fondator* reprezintă, în fapt, constituirea unui *mit* al începuturilor. Era un *mit necesar*, menit să acopere un spațiu controversat, o completare pe care „literatura" o furnizează istoriei într-o formă ce topește și armonizează mobilurile (nu puține) ce au impus această alcătuire. Și nu întîmplător această creație aparține nu secolului al XVII-lea, ci veacului precedent, cînd, din semnele puține pe care le putem recupera, istoria — ne dăm seama — începuse, cu destulă stîngăcie, dar perseverent, să uziteze uneltele literaturii (o transformare internă, o veritabilă evoluție prin forțe proprii, străină de atît de des invocatele înrîuriri).

S-a stabilit că tradiția despre acel Negru Vodă, „descălecător" și „întemeietor" a gravitat cu consecvență în jurul cîtorva centre [37]. Întîi în preajma Cîmpulungului, capitală veche, centru care va „recidiva" și mai tîrziu, revendicîndu-și privilegiile de cetate de scaun a întîiului întemeietor. Apoi se produce translația spre Curtea de Argeș, unde tradiția este consolidată iconografic. Deși „obiectul" resuscitării variază, relevant ni se pare gestul reactualizării perpetue a primului „ctitor", a „întemeietorului". În șirul de portrete ale vechilor domni din biserica lui Neagoe Basarab, Radu de la Afumați pune să se picteze — după imaginea din biserica voievodală de la Cîmpulung — chipul lui Nicolae Alexandru, „cel mai vechi ctitor", același chip pe care îl reproduseseră și pictorii lui Vladislav I, în biserica domnească din Curtea de Argeș [38]. Pătrașcu cel Bun poruncește și el să se picteze portretele lui „Negru Vodă" (în realitate al lui Vladislav I Vlaicu) și al „doamnei Ana" în aceeași biserică a mănăstirii Argeș ctitorită de Neagoe Basarab [39].

De la jumătatea secolului al XVI-lea pe primul plan, în efortul de conservare a legendei, avansează Tismana. Un țel „pămîntesc" a fost, se pare, condiția inițială : apărarea unor drepturi încălcate, campanie în care călugării fac uz de vechile lor hrisoave în care Radu I Basarab apare ca prim emitent. Radu I Basarab, luptătorul pentru neatîrnare și constructorul, în aceeași vreme, al atîtor lăcașuri de cult, este menționat, ca „prim ctitor" al mănăstirii Tismana, într-un act din 1385 dat de cancelaria voievodului Dan I. În acest hrisov, folosit ca instrument proteguitor de călugări, trebuie să vedem primul germen al mitului. Căci, în secolul al XVI-lea, figura și moștenirea lui Radu I Basarab vor fi suprapuse peste imaginea „descălecătorului" Negru Vodă, Radu I va căpăta, deci, toate atributele întemeietorului și se va naște astfel Radu Negru. Ctitoria și

[37] Vezi Pavel Chihaia, *op. cit.*, p. 42 și urm.

[38] *Ibidem*, p. 106.

[39] *Ibidem*.

actele lui Radu I Basarab erau în deceniul cinci al veacului al XVI-lea confundabile cu „întemeierea", căci într-un hrisov de întărire dat mănăstirii Tismana (6 iunie 1547) voevodul Mircea Ciobanul spune: „[...] să-i fie Potocețul [...] pentru că este veche și dreaptă ocină [...] încă de la întemeierea Țării Românești [...] (am cercetat cărțile) domnilor celor vechi de mai înainte [...][40]. Cîțiva ani mai tîrziu, în 1569, într-un act emis pentru aceeași mănăstire, cele două „simboluri" — *întemeierea* și *întemeietorul mitic* — apar alături: „[...] să-i fie Elhovița [...] pentru că i-a fost dreaptă ocină [...] încă de la întemeierea Țării Românești, întîi de la Negrul Voievod și apoi de la toți domnii care au fost mai înainte"[41]. Mitul era, deci, constituit și, în afara valențelor politice, el vădea și posibilități practice, imediat operative. Istoricilor de la curtea lui Matei Basarab, unde se presupune că s-a alcătuit prima compilație de cronici de mari proporții, le rămînea numai să îl pună în pagină.

[40] *Ibidem.*
[41] *Ibidem.*

FLORILEGII DIN GÎNDIREA ANTICĂ ÎN MANUSCRISE SLAVO-ROMÂNE

ION-RADU MIRCEA

Tradiția antichității a stat la temelia pregătirii literar-didactice a societății imperiului bizantin, cu toate că gîndirea păgînă se găsea în conflict cu religia de stat. Și totuși, atît de înrădăcinată era obișnuința școlilor și a oamenilor cultivați cu autorii antici, încît de la Homer la Tucidide, trecînd prin lirica și dramaturgia clasică, prin filosofia lui Platon și Aristotel sau a stoicilor, operele elenismului — mai rar ale Romei — erau citite și imitate de cunoscătorii scrierii grecești. Valoarea lor stilistică, perfecțiunea limbii au servit ca model și au contribuit la menținerea lor vie. Necesitatea didactică a salvat de uitare scrierile trecutului de glorie al acestei culturi. Cît privește gîndirea, lumea de idei, ea a fost adaptată necesităților teologice. S-au creat astfel antologii „epurate", în care învățătura, experiența de viață, elaborarea filosofică erau puse în slujba noilor concepții de viață spirituală. Ca să citez numai un exemplu : Platon, Sofocle, Tucidide, Sibilele de la Delfi și Cumae, mulți autori ai antichității au devenit „profeți" ai lui Messia și se pot întîlni în frescele de la Moldovița, Voroneț și Sucevița sau chiar la Biserica „cu sfinți" sau „cu Sibile" de la București. Și acest mod de reprezentare a „înțelepților antichității" sau „elini" se găsește și în alte locuri din sud-estul european ca în Bulgaria la Bacikovo sau Arbanasi.

În literatura bizantino-slavă sau română au circulat florilegii bizantine în care se înmănunchează sfaturi de comportament extrase din *Biblie*, din părinții bisericii, dar și din autorii clasici greci și romani. Cea mai răspîndită, în elină, slavă și română este culegerea lui Antonie Călugărul din secolul al XI-lea intitulată *Albina (Melissa, Pcela)* [1]. O alta la fel de răspîndită în manuscris și în tipar este *Floarea Darurilor (Fiore di Virtu)* [2]. Dar forma predilectă a acestor florilegii ale gîndirii antice, în special în culegeri cu intenții de educație morală, în literatura bizantină și slavă — sau latină în Occident — rămîne cea de maxime și sen-

[1] Vezi manuscrisul slav 310 din secolul al XVI-lea la Biblioteca Academiei R.S.R; traduceri românești în copii de la 1689—1691 la aceeași bibliotecă, ms. rom. 1357, 484, 3523; descriere, în lucrarea noastră *Traduceri și prelucrări românești din secolul al XVII-lea* (în manuscris în arhiva Institutului de studii și cercetări sud-est europene). Pentru bibliografie, vezi Alexandru Duțu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972, în special p.16—18.

[2] Ms. slav și român la B.A.R., 4620, 559 sau numai român B.A.R., 3821, 1436 din 1693, 119 din 1700 N. Cartojan, *Fiore di Virtù în literatura română* (*Anal. Acad. Rom.*, mem. secț. lit., s. III, t. IV, mem. 2, București, 1928); P. Olteanu, *Fiore di Virtù dans les versions slaves traduites du roumain* („Romanoslavica", XVI, 1968).

Revista de istorie și teorie literară, tom 31, nr. 2, p. 164—170, București, 1982.

tinţe [3]. Între acestea, o arie de circulaţie amplă ocupă maximele într-un vers (monostihuri) ale lui Menandru [4], carte-manuscrisă prin care cărturarii Occidentului au luat cunoştinţă pentru întîia oară de extrase din comediile sale. Dar alături de Menandru au circulat şi culegeri de sentinţe atribuite lui Alexandru cel Mare şi altor „înţelepţi" ai antichităţii greceşti.

Traducerea unora dintre acestea în slavonă se întîlneşte în numeroase copii, unele în slavona de redacţie sîrbă încă din secolul al XIII-lea, după cum afirmă V. Jagić [5], altele în redacţie rusă, cărora acest savant le-a închinat mai multe studii [6], fiind atribuite fie lui „Menandru cel Înţelept", fie lui Epictet.

Din perioada culturală slavonă, bibliotecile României au păstrat şi cîteva copii ale acestor traduceri în slavă din culegerile de înţelepciune antică : una se păstrează astăzi în biblioteca mănăstirii Putna, într-o copie din secolul al XV-lea, alta, în cea a episcopiei ortodoxe române din Arad şi care a aparţinut mănăstirii bănăţene Hodoş Bodrog, copie din 1617 ; în fine, ultima, în biblioteca Muzeului bisericii Sf. Nicolae din Şcheii-Braşov, databilă de la sfîrşitul secolului al XVI-lea sau începutul celui următor. Este probabil că asemenea copii făcute la noi să se mai păstreze şi în alte manuscrise, necunoscute încă, din biblioteci româneşti sau străine.

A. „MENANDRU CEL ÎNŢELEPT"

Primul manuscris, ca vechime, se păstrează la biblioteca mănăstirii Putna şi poate fi datat, ţinînd seamă de vechimea filigranelor, din a doua jumătate a secolului al XV-lea (circa 1455—1490) [7]. Cuprinsul se împarte în două părţi ; la început sînt copiate „Proverbele lui Solomon",

---

[3] Pentru *Pcela* în literatura rusă veche şi sud-slavă vezi N. K. Gudzii, *Istorija drevnej russkoj literatury*, ed. 6, Moscova, 1956, p. 44 şi următoarele sau *Istorija russkoj literatury*, tom. I ediţia Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S., 1958, p. 33—34, unde se dă şi bibliografia rusă. Vezi de asemenea Ivan Dujcev, *Les rapports littéraires byzantinó, slaves*, în *Medio evo byzantino-slavo*, vol. II, Roma, 1968, p. 13.

[4] In a sa *Geschichte der byzantinische Litteratur*, ediţia a II-a, 1897, Karl Krumbacher consacră acestui gen literar un număr de pagini (505, 567, 600 şi următoarele), dînd şi o amplă bibliografie, inclusiv scrierile lui V. Jagić şi ale unor istorici ruşi (p. 602).

[5] *Die Menandersentenzen in der altkirchen slavischen Uebersetzung* (în „Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften" Philosophische-Historische Classe, vol. CXXVI, 1892, Wien, 1892, VII Abhandlung, p. 1—103), capitolul *Ueber eine christliche Bearbeitung der Menandersentenzen in der altkirchen slavischen Uebersetzung*, p. 75—104.

[6] Acelaşi, *Verstand und Philosophie aus alten serbischen Denkmälern* (în „Spomenik" al Academiei sîrbe de ştiinţe, vol. XIII, Belgrad, 1892).

[7] Exemplar complet de 163 file de hîrtie de 21,2 × 14,3 cm, filigran (Briquet 8622), 22 rînduri pe pagină, scris de doi copişti (1—93 şi 96—163); scris semiuncial, fascicole numerotate, redacţie rusă a slavonei. Descris de Dimitrie Dan în monografia *Mănăstirea şi comuna Putna*, Bucureşti, 1905, p. 80 şi de Paulin Popescu în *Manuscrise slavone din mănăstirea Putna*, în „Biserica ortodoxă română", an. LXXX, nr. 7—8, iulie-august, 1962, p. 700—701, fără a specifica prezenţa scrierii lui *Menandru cel Înţelept*, la fel ca la D. Dan, *op. cit.*, şi avînd datarea vagă sec. XV—XVI sau sec. XVI. Acelaşi, *Mărcile de hîrtie filigranate pe manuscrisele slavone din mînăstirea Putna* în B.O.R., LXXX, nr. 9—10, septembrie-octombrie, 1962, p. 948, figura nr. 3. Victor Brătulescu, *Miniaturi şi manuscrise din mănăstrirea Putna*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", an. XLII, nr. 78, iulie-august, 1966, p. 497, nr. 44, în care data este „sec. XVI"; descriere din care lipseşte Menandru.

„Ecleseastul", sau „Sbornicul lui Solomon", precum și „Cîntarea Cîntărilor". La sfîrșitul acestei părți (fol. 83—91) este inclusă între textele de înțelepciune ale *Bibliei* „A lui Menandru cel înțelept, lucrare despre rațiune învățînd toate mințile iubirea de oameni, înțelepciunea — că om fiind trebuie să purcezi omenește" [8]. În partea a doua, tot un text biblic, „Înțelepciunea lui Isus, fiu al lui Sirah".

М⟨ена⟩ндра мѫдраг(о), ѡ разѹмѣ, надчающіе вс⟨ако⟩ оу҃м(ъ) ч(ь)л(овѣ)колюбьствѣ, мѫдрость, ⟨чьловѣкѫ⟩сѣщѫ ч(ь)ло(вѣчь)скаго ест(ь) творити cuprinde în cele optsprezece pagini o serie de sentințe în ordinea continuă, grupate uneori pe teme; de exemplu, despre femei (p. III), căsătorie (p. IV), hrană (p. VI), înțelepciune și învățătură (p. VII—VIII), etc. La sfîrșit (p. XVIII), textul slavon „Sfîrșitul stihurilor lui Menandru fiecare stih avînd înțelesul său, fiecare pînă la sfîrșit dînd înțelesul, celui care citește; și iată sfîrșitul stihurilor lui Menandru, acum și pururea și în vecii, amin".

Începe cu maxima **Велико естъ богатство, ч(ь)л(овѣ)че, оу҃м(ъ)** (Mare bogăție, omule, mintea) și se termină cu **Сила ес(ть) къ ч(ь)ло(вѣ)цѣхъ имѣнїе** (O forță este între oameni averea; probabil **Сильна...**, puternică este...). Această culegere, care cuprinde 281 aforisme și maxime ale scriitorului antic, este inclusă între alte produse ale înțelepciunii biblice, atribuite lui Solomon și lui Isus Sirah. Dealtfel, înglobarea gîndirii antice elene în cea creștină aparține mai curînd lumii bizantine, și nu se datorează procesului de „renaștere" a literaturii clasice grecești și romane. Este bine știut că cititorii evului mediu au luat cunoștință de opera lui Menandru nu prin fragmentele comediilor sale, descoperite destul de tîrziu, ci prin *Sentințele monostihice (Sentences monostiques)*, sentințe de un vers, „anthologie formée sans doute à l'époque romaine, ou des vers de Ménandre se mélent à d'autres de sources obscure" [9]. Pentru traducerea în slavonă a textului grec Γνῶμαι μονόστοικοι κατὰ στοιχεῖον, Vratoslav Jagić a scris un amplu studiu în 1892 [10], bazat pe materialul aflător în acel timp în special în bibliotecile ruse. Se pare că traducerea originalului grec s-a făcut cel mai tîrziu în secolul al XIII-lea pe teritoriul Serbiei medievale; după Jagić, existau mai multe copii din secolul al XIV-lea și al XVI-lea. Alte traduceri, de o formă prescurtată s-au păstrat în aceleași biblioteci și colecții. O comparație între copia de la Putna și textul publicat de acesta după un manuscris pe pergament din secolul al XIV-lea pune în lumină identitatea celor două copii, iar, în unele cazuri, chiar a ansamblului de texte (prezența „Proverbelor" lui Solomon sau „Înțelepciunea lui Isus Sirah"). Desigur, distanța de două secole între o copie și cealaltă a lăsat urme: titlul este diferit, dar se aseamănă cu copii din secolul al XVI-lea și al XVII-lea, s-au omis primele două sen-

[8] Primele rînduri ale textului la începutul primelor file este mîncat de cari, astfel că titlul trebuie completat de noi.

[9] După *La Grande Encyclopédie*, tom. XXIII, p. 632, coll. a. Cea mai veche copie este din secolul al XIII-lea și se păstrează în Biblioteca Vaticanului.

[10] V. Jagić, *Die Menandersentenzen in der altkirchen slavischen Uebersetzung* ···

tinţe, unele cuvinte au fost schimbate sau omise, s-a procedat la schimbări în topica frazei, s-au inversat unele pasaje etc. Totuşi, textul din Moldova semnalat în aceste pagini se poate adăuga celor mai vechi copii a primei traduceri efectuate în sud-estul Europei, de provenienţă bizantină.

B. „CUVINTE FILOSOFICE"

Celelalte două manuscrise păstrează în două variante o culegere de sentinţe atribuite unui grup de scriitori şi gînditori ai antichităţii greceşti, în care predomina, ca număr de sentinţe, „Cirus împăratul perşilor" şi Teofrast.

1. Cel mai redus ca întindere se află în biblioteca episcopiei ortodoxe române din Arad şi a aparţinut mînăstirii Hodoş-Bodrog de lîngă Arad [11] înainte de 1723. Judecînd după însemnările din 1615 şi 1617 ale copistului, zugravul „chir Petre", manuscrisul a fost scris în apropiere de mînăstirea sîrbească Vozuşte înainte de 1615, dar nu mai devreme decît 1610, cum indică şi vechimea hîrtiei [12]. El cuprinde o copie a Psaltirii avînd adăugate : tropare, octoih, minei, calendar, canoane, ceaslov, nomocanon, acatiste, iar la început, un apocrif. După calendar, pe filele 366—368, s-a scris cu roşu titlul : „Cuvinte filosofice pentru învăţătură şi ale altor prea înţelepţi" (Философскыѣ рѣчы къ наказанїю и прѣмѫдрїихъ нѣкихъ. Fiecare maximă are începutul marcat cu literă roşie, iar în două locuri, însemnări marginale cu numele autorului citat : Ѧлеѯандров(о) sau Ѥрмїи рѣч(ѣ). Tot cu roşu sînt trecute, în text, titluri ca Дїѡгѥнѣ рїторь къпрашѣемь ; Ѳеѡфрастъ ѡмнаїискы къпрошень быст(ь) sau Кѵпьрьскыѧ ц(а)рд. „Cuvintele filosofice" întrunesc treizeci şi două sentinţe atribuite, în ordinea transcrierii lor, lui Euripide (2), Alexandru Macedoneanu (3), Diogene „ritorul" (3), iar Alexandru (1), Hermias (3), Teofrast (8) şi „Împăratul Ciprului (12)" (în realitate Кѵрь, пьрьскы ц(а)рь adică „Cirus, împăratul perşilor)".

Acest „Scurt florilegiu de tipul *Pcela*" [13] urmează unor texte şi tabele cu caracter astronomic, care, împreună, se deosebesc de restul textului cu caracter pur liturgic. Prima maximă, care deschide textul, atribuită lui Euripide, afirma Завыстлнкы нетолнко напнтаѥт сѣ wт(ъ) своихъ(ь) блгыихъ, ѥлнко наслажда̀ѥт сѣ wт(ъ) тѣждїихъ злыихъ (Invidiosul nu se îngrijeşte numai de binele său, ci se bucură de răul altuia). Ultima afirmă : Радѹи сѧ wблычающїимъ тѣ, пачѥ жѣлн ласкающїимъ (Bucură-te mai mult de cei ce te învinovăţesc decît de cei ce te linguşesc).

---

[11] Manuscrisul poartă ştampila acestei mănăstiri şi o însemnare din 1723 a egumenului Ghenadie „Hodoşanin" (f. 3).

[12] Exemplar complet, 586 file de hîrtie de 20×14 cm cu 2 filigrane, 31 rînduri, scris semiuncial şi cursiv, fascicole numerotate, redacţie sîrbă a slavonei. Descris de I. Iufu, *Manuscrise slave din Transilvania şi Banat*, în „Romanoslavica", VIII, 1963, p. 457—461. Ch. Pistrui, *Manuscrise slave în biblioteca episcopiei Ardealului* în „Mitropolia Banatului", XXII, 1972, nr. 1—3 p. 83—94, dă o descriere pe manuscrise, din care lipseşte cel de faţă ; dr. Димитрије Богдановић, *Српски рукописи у библиотеци епархије Арадске*, în «Зборник Матице српске за књижевност и језик, t. XXIII, 1, 1975, p. 41—45, nr. 24, amplă descriere completă a manuscrisului, cu omiterea în semnării de la fol. 3 şi a ştampilei.

[13] Definiţia aparţine lui Dimitrije Bogdanović, *loc. cit.*

2. O culegere mai amplă, cu același caracter moral ca și cele două descrise mai sus, foarte asemănător în cuprins cu „Cuvintele filosofice" se păstrează la Brașov, în biblioteca Muzeului și colecțiilor bisericii Sf. Nicolae din cartierul Șchei, înregistrat sub nr. 43 [14] (numărul 234 al vechii înregistrări din 1859, făcută de protopopul I. Barac). Necunoscut vechilor descrieri de manuscrise ale acestei colecții [15], el grupează două categorii de texte de proveniențe diferite, dar scrise cam în același timp : a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Partea a II-a (de la fol. 178 pînă la fol. 308) cuprinde comentariile la „Scara spirituală" ((Л҃ствица съ тлъковaнїемъ)) a lui Ioan Scolasticul, copiată (sau redactată) de un ieromonah Theoctist, care alcătuiește și un interesant și amplu epilog. Tot de aceeași mînă este copiată și „Povestirea sfîntului părinte Pior" din „Pateric". Conducîndu-ne după grafia atît de caracteristică și după filigran, acel Theoctist trăia într-o mănăstire din Moldova (poate Putna) în secolul al XVI-lea. Partea de la început, scrisă și alcătuită de un rus pe teritoriul românesc reprezintă într-adevăr un „florilegiu" de tipul *Melissa*, cu pronunțat caracter monastic. El întrunește lucrări ale marilor schimnici : Petru Damaschin, Simeon „Noul Teolog", Dionisie Areopaghitul, Vasile cel Mare, avva Amon, epistolele lui Eftimie, patriarhul Tîrnovei, către Ciprian și către Nicodim de la Tismana, și altele. Între filele 122—130^{v} se găsesc „Cuvinte evanghelice (⟨Слово⟩ єѵ(аг)г(єл)ское), despre binefaceri și daruri", despre înțelepciune și sfaturi, despre adevăr despre prieteni și iubire de frate, despre milostenie, despre dorința de Dumnezeu și hulă etc. în care, alături de citate din Scripturi și din părinții bisericii (Teologul Nil, Ioan Damaschin, Ion Zlataust, Vasile cel Mare, patriarhul Fotios, și alții) figurează extrase din Aristotel, Aristofan, Clitarch, Cirus, Democrit, Demostene, Diodor, Epictet, Filon, Isocrate, Hyperid, Menandru, Pithagora, Plutarch, Socrate, Sostrat, Sextus, Viand (?), Zenon. Deși redus ca întindere la numai nouă file, acest text se întîlnește în sbornice asemănătoare în literatura bizantină și în cea a întregului spațiu din sud-estul Europei.

După aceste 8 file, urmează separat o culegere de sentințe și aforisme morale, selectate din literatura clasică a Eladei, fără titlul manuscrisului de la Arad, dar mult mai bogat ca acesta (88 de paragrafe).

Textul începe cu numele unuia dintre autori, Euripide ((Єврипидъ) și textul : Къ зрцалѣХ҃ъ оубо образъ, къ бесѣдаХ҃ъ же пач(ѣ) оум(ъ) познаваѣт сѧ, (Chipul se cunoaște în oglindă, iar mintea în vorbe) [16]. La sfîrșit, maxima Иже къ имaнїемъ(ъ) зрѣщи etc. (Cei care privesc spre avere, etc.)

---

[14] Hîrtie de 20,5 × 15,5, 314 file, fascicole numerotate, filigran de tip „armoiries" scut cu țap și 3 munți, mistreț (Ch. Briquet ...); 19—28 rînduri pe pagină, scris de 3 copiști: I: 1—178; II: 178—313; III: 313^{v}—314; partea I — cursivă, partea a II-a — semiuncială moldovenească, partea a III-a — cursivă. Partea a II-a scrisă de ieromonahul Teoctist, iar partea a III-a probabil de protopopul Văsii Hoban, la Brașov. După filigran, manuscrisul este scris la sfîrșitul sec. al XVI-lea sau începutul sec. al XVII-lea. Însemnări românești și slavone; la f. 160, o scrisoare românească. Slavonă de redacție rusă și moldovenească; elemente românești în epilogul de la f. 307^{r-v} (по токмала); la f. 4, desenul unei biserici de tip rusesc, pe filele 5—17^{v}, explicații în slavonă și greacă.

[15] Dr. Constantin Lacea, *Biblioteca veche a bisericii Sf. Nicolae din Brașov*, în „Transilvania", an. XI, 1909, p. 100—105; Candid C. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolaedin Șcheii-Brașovului*, vol. I (1292—1742), Brașov, ed. Astra, 1947, p. 251—280; menționat de Ion-Radu Mircea, *Contribuții la istoria culturii Șcheilor din Brașov*, în „Cumidava", V, 1971, Brașov, p. 692 și n. 18.

[16] În manuscrisul de la Arad, acest citat din Euripide este atribuit lui Cirus.

Multe dintre maxime sînt asemănătoare cu cele din primul florilegiu, cel de la Arad (23 din 88); majoritatea autorilor antici corespunde, cu unele diferențe. Manuscrisul din Brașov redă citate atribuite lui Aristotel și Anaharsis, care lipsesc în cel de la Arad; în schimb, acesta din urmă folosește spusele memorabile ale lui Alexandru Macedoneanul. În ordinea în care sînt menționați, culegerea cuprinde pe Euripide (6), Hermias (19) Teofrast (6), Aristotel (2), Anaharsis (2), Diogen (4) iar Euripide (2), din nou Teofrast (20), „Cirus, împăratul Persiei" — **Кирѕ, перскын ц(а҃рь** (27). Afară de aceste deosebiri, unele dintre maxime sînt atribuite deosebit în ms. Arad și ms. Brașov. Astfel, primele două din ms. A intitulate „Ale lui Euripide" figurează în ms. B între cele ale lui Teofrast și invers; un citat din Teofrast are autor pe Euripide. În fine, una dintre sentințele din primul text enumerate în paragraful „Cirus" este considerată de celălalt manuscris B ca aparținînd lui Euripide.

Cît privește ordinea cuvintelor, aceasta prezintă deseori diferențe datorate nu numai redacțiilor diferite ale slavonei, dar și unor traduceri diferite.

Din comparația acestor două culegeri se poate deduce prezența unui izvod comun, fie slav, fie grecesc, mult mai amplu. Existența lui se impune prin asemănarea celor 23 maxime comune față de totalul de 32 în culegerea A, și de 88 în culegerea B. În mare măsură, ambele folosesc aceiași autori, cu deosebirea, cum am văzut mai sus, a prezenței izolate a unor anecdote despre Alexandru cel Mare (A) și a cîtorva maxime și anecdote (B) din Aristotel și Anaharsis (4). Spre deosebire de maximele lui Menandru, „Cuvintele filosofice" — vom numi astfel ambele culegeri de la Arad și de la Brașov datorită strînsei înrudiri dintre ele — sînt o adunare de sentințe de un caracter deosebit. Unele nu sînt simple judecăți extrase din opere, ci sînt urmare fie a unei reacții din partea autorului lor la o întîmplare la care asistă, fie un răspuns la o întrebare ce i se pune; de exemplu: „același (Euripide) văzînd pe un oarecare șezînd și chemînd moartea, a spus" sau „același (Euripide) a fost întrebat: din vina cui toți oamenii se mîhnesc? a spus" după care urmează o reflecție ca „o sărmane, și dacă nu o chemi, ea tot vine". Asemenea anecdote se întîlnesc în numeroase paragrafe și dovedesc selecția lor nu din scrierile unor autori clasici, ci mai curînd din viața lor, biografie sau roman; astfel: „Alexandru, văzînd pe un invidios mîhnit, i-a spus:" sau: împăratul macedonenilor Alexandru „același, luînd odată în robie pe fata lui Darius, foarte frumoasă la chip, fiind sfătuit de prietenii lui să se culce cu ea, a spus". Aceeași ipoteză pe care am avansat-o se confirmă și în cazul lui „Cirus, împăratul perșilor, fiind pe patul de moarte și văzînd pe prietenii săi plîngînd, a spus". Participarea directă a moralistului, care „spune" (**рече**) o gîndire a sa, a dat și titlul culegerii „**Философскые речы**", mai curînd „Spuse ale filosofilor" decît „Cuvinte filosofice", deși cuvîntul slav **речь** are și o semnificație și alta. Se pare că singurele care ar face excepție sînt Hermias (ms. B), unde sentințele nu sînt sub forma unui răspuns [17], ci simple enunțări, fără formula „același a spus".

[17] Cu excepția primei sentințe din ms. B, unde Hermias meditează asupra unei întîmplări din preajma lui. Vezi textul slav, nr. 7—24.

Aşadar, avem în circulaţie în bibliotecile româneşti cele două forme de culegeri de sentinţe antice, atribuite fie unui autor şi operei sale literare *(Menandru cel Înţelept)*, fie mai multor autori şi vieţii lor *(Cuvinte filosofice)*.

Caracterul lor moral, practic, de sfaturi în privinţa comportamentului individului în faţa societăţii rămîne la nivelul concretului. Prin expunerea concisă (Hermias : „Mai mînioasă este femeia, decît toate fiarele", Menandru : „Fiecare om este dator să moară" : sau „Noaptea este sfetnicul înţelepţilor" ; ori Teofrast ; „A doua învăţătură dulce este să fii om" sau „De moarte să nu te temi, ci să te rogi să mori frumos" sau „Mai bine să mori frumos, decît să trăieşti păcătos"), prin comparaţii plastice, deseori de genul proverbelor sau zicalelor populare, maximele dau învăţături (НАКАЗАНІЄ) despre felul în care trebuie să se comporte omul în situaţiile cele mai dificile sau faţă de semenii săi, faţă de primejdiile ce-l ameninţă. Ele oferă sfaturi în faţa vicleniei, linguşirii, iubirii, căsătoriei, patimilor, nenorocirilor şi morţii, dar şi faţă de prieteni adevăraţi, faţă de părinţi, de soţia bună, de robul credincios (Cirus : „Pe sluga bună nu se cuvine să o vinzi, nici pentru oboseală, nici pentru teamă, nici pentru plăcere"). Dar pentru a înfrîna patimile, pentru a face faţă celor vicleni, stăpînirea de sine, înţelepciunea, curajul, modestia şi bunăvoinţa faţă de cei săraci, de copii, de robi şi de străini apare în mai fiecare maximă. Teofrast constată : „Mintea îi este filosofului şi cetate şi zid şi armă", „Casa lui Dumnezeu cel înţelept este mintea, mereu se cuvine s-o înfrumuseţezi, ca să primeşti divinitatea" sau : „Cirus fiind întrebat : care împărat este mai de frunte ? a spus : Cel care îşi păstrează prietenii cu daruri, iar pe vrăjmaşi îi face iubiţi prin binefaceri". Deşi îndemnurile de bună vieţuire se întîlnesc şi în alte culegeri biblice ca „Proverbele" lui Solomon sau „Înţelepciunea lui Isus Sirah", cu care sînt asociate, totuşi ele depăşesc de multe ori cadrul moral al creştinismului medieval. Trebuie însă deosebite de culegerile antice ale Renaşterii, mult mai independente de biserică. S-ar putea afirma că aceste culegeri reprezintă o primă etapă în literatura etică universală, etapă ce ar putea fi denumită „bizantină".

O cercetare mai amplă, mai amănunţită a acestor trei culegeri ar aduce noi concluzii în privinţa circulaţiei maximelor scriitorilor antici. Compararea de pildă a acestora cu textul sbornicelor slave şi româneşti de tipul *Albina*, cu unele antologii tipărite în traducere românească şi cu originalul lor cum sînt „Pildele filosofeşti" de la 1713, cu alte copii greceşti şi slavone vor lămuri şi vor completa lipsurile şi vor dovedi continuitatea de gîndire în secolul al XVII-lea. În prezent, ne mulţumim să atragem atenţia cercetătorilor şi cititorilor asupra însemnătăţii celor trei manuscrise pentru cărturarii români din trecut, asupra orizontului ce-l deschid gînditorii antici, „elinii", societăţii noastre medievale, înainte de proliferarea acestui gen literar, care a dat apoi naştere manualelor de comportament din secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea.

ÎNCEPUTURI ALE STILULUI ISTORIOGRAFIC ROMÂNESC: MIHAIL MOXA

I. C. CHIȚIMIA

Despre universul cultural al lui Mihail Moxa nu se cunosc foarte multe date; se știe totuși că era bun cunoscător al limbii slavone și cunoștea într-o măsură limba greacă și pe cea latină. De asemenea, avea cunoștințele culturale obișnuite mediului monahal, impregnate pe un fond de cultură populară, cunoaște îndeaproape texte cu caracter nomocanonic (*Pravila* de la Govora, 1640).

Talentul lui literar se manifestă însă cu deosebire în *Cronograful* său, scris din îndemnul episcopului Teofil al Rîmnicului, la mănăstirea Bistrița din Oltenia, și încheiat în 1620.

Moxa s-a servit de *Cronograful* lui Constantin Manasses în versiune slavonă, pe care l-a prelucrat și condensat, precum și de alte cronografe, în finalul scrierii folosindu-se și de un alt izvor sud-slav [1]. Nu este deci un simplu traducător și sclavul unui singur izvor.

Deși scrierea n-a rămas, cum s-a crezut multă vreme, numai în autograful autorului (păstrat multă vreme la Bistrița), căci s-au descoperit unele copii [2], cronograful lui Moxa n-a avut ecou în literatura veche, iar manuscrisul autograf a fost achiziționat în 1845 de cercetătorul rus V. Grigorovici, care l-a dus în Rusia și l-a depus la Muzeul „Rumianțev" din Moscova (azi în Biblioteca Lenin, Fondul V. I. Grigorovici, nr. 64), fiind publicat de Hasdeu de-abia în 1878 [3], încît a intrat în circuitul științific tîrziu. Unii au văzut în scrisul său un reflex al limbajului livresc al timpului (N. Iorga) [4], alții folosirea „unei frumoase limbi românești" (S. Pușcariu) [5].

Moxa este, fără îndoială, un novator în turnarea narațiunii în tipare variate de exprimare vie, moștenită, și în expresie genuină și proaspătă (de cele mai multe ori), potrivită cu faptele narate.

---

[1] Cf. Ioan Bogdan, *Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtsschreifung*, „Archiv für slavischen Philologie", XIII, 1891, p. 481—543 (studiu și text).

[2] Vezi C. S. Nicolaescu-Plopșor, *Hronograful lui Moxa*, în „Oltenia", IV, 1943, p. 1—28 (copie incompletă); o altă copie, semnalată de Klaus-Henning Schröder în Biblioteca Centrală Universitară din Iași, nr. III 20 (v. „Limba română", 5/1971, p. 527).

[3] B. P. Hasdeu, *Cronica lui Mihail Moxa*, în *Cuvente den bătrîni*, t. I, București, 1878, p. 337—443.

[4] N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, ed. II, t. I, București, 1925, p. 237.

[5] S. Pușcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, Sibiu, 1930, p. 88.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 171—175. București, 1982.

Iată, de pildă, cum pentru războiul grecilor cu Troia, la răpirea Elenei de către Paris, Moxa nu urmează lunga povestire de peste 20 de pagini dense din Manasses [6] ci, folosind și alte izvoare, cu altfel de știri, concentrează totul în cîteva pagini, accesibile și familiare cititorului român de pe vremuri, ca și cum ar fi fost o legendă istorică larg cunoscută. Zvîrlit de Priam, în urma unui urît vis, și salvat de niște păstori, Paris intră în ocrotirea lui Menelau și, ingrat, „văzu pe Elena, muiarea lui Menelai, prea frumoasă și albă; deci o prea îndrăgi și puse ochii hicleni pre dînsa". Fuge cu ea, dar, contrar narațiunii din Homer și formei din unele cronografe, o duce nu la Troia, ci în Egipt, unde o regăsește Menelau, după războiul troian; cei doi se reîntorc împreună în Grecia. Războiul însuși, prezentat în elementele lui de senzație și mit, cu „calul de lemn găunos", este dominat de aventura amoroasă și consecințele ei tragice.

Așadar, nu se face istorie propriu-zisă, ci literatură, și se încheie ca într-o povestire populară: „Iată se sfîrși povestea de Troiani, în scurt, [dar] deplin; n-am scris ca Omir, că el au avut limbă dulce de i-au fost drag a podobi poveștile" [7]. Cînd trece să vorbească despre fundarea Romei și „începutul rîmleanilor", dintr-o dată (și nu întîmplător) Moxa identifică pe romani cu românii: „Să începem a scrie de acum tăriia și puterea rumânilor, de unde s-au început și au ținut pămîntul tot și țări". În această frază este toată istoria romană, pînă la cucerirea Daciei. Mai mult nu avea de unde să ia și să spună aci, dar și atît este mult, pentru că o atare viziune generală nu există în izvoarele lui. Identificarea *romanilor* cu *românii* o făcuse și Coresi înaintea lui în *Lucrul apostolesc* (1563) și a fost perpetuată, după Moxa, de Dosoftei [8].

Pentru fundarea Romei, Moxa se oprește mai mult asupra miturilor, mai ales cele despre Romulus și Remus, care interesau sau interesează tradiția culturală românească. Lasă la o parte episodul alăptării lor de către o lupoaică (pe care Moxa îl avea totuși în izvoare), și vorbește (după un alt mit) de alăptarea acestora de o femeie simplă, cu numele Lupa, ca un fapt mai credibil: „Deci pre dînsa [mama lor, Rhea Sylvia], o băgară în temniță, iară pre coconii-i lepădară cu un cin [luntre] pre apa Tiveriei [Tibrului] să piară. Iară Dumnezeu-i cruță, că-i găsi un porcariu, anume Festul, și feace bine că-i duse acasă-și, iară muiarea lui, Lupa, născuse un cocon mort [...]; de-aciia-i puse sugași în loc de feciori". Și Moxa încheie cu zidirea Romei, „cetate prea mare și frumoasă" și cu ideea că toți „cîți ies de acolia ei se cheamă *rumâni*", repetînd deci, aproape ostentativ, ceea ce spusese la început. În întregul cronograf *legendele* întrețes relatările, dar depinde de modul și scopul introducerii, ca și de constituția lor proprie.

---

[6] Cf. Ioan Bogdan, *Cronica lui Constantin Manasses*, traducere mediobulgară, București, 1922, p. 45–67.

[7] N. Simache, Tr. Cristescu, *Cronograful lui Mihail Moxa*, Buzău, 1942, p. 89.

[8] Vezi G. Giuglea, *Coresi face cea dintîi apropiere între „roman" și „rumân"*, în B.O.R., 1935, nr. 5–6, p. 226–228; Antonie Plămădeală, *Clerici ortodocși, ctitori de limbă și cultură românească*, București, 1977, p. 50 și 61; dealtfel, conștiința originii romane a poporului român dăinuia demult între clerici, căci călugării de la mănăstirea Dealul îi vorbeau de ea, în 1532, italianului Francesco della Valle.

Moxa nu tratează toate capitolele din cronograful-izvor. Multe sînt lăsate de o parte. Cînd ajunge la „Împărăţia lui Traian Chesar" îl interesează că acesta era „voinic şi bărbat viteaz, şi răbduriu întru judecată, şi derept şi nefăţarnic". Dincolo de vitejia împăratului care supusese multe popoare, istoriograful îl preţuieşte pe împăratul drept, hulit totuşi de mulţi, a cărui ţinută francă este adaptată la treburile interne româneşti printr-un singur termen : „Deci naintea a toată curtea, deade-şi sabiia goală [scoasă din teacă] la mîna *părcălabului* şi-i zise : « de vezi că domnesc preste leage, loveşte-mă fără milă cu sabiia, iară de merg pre leage, tu mă cruţă" [9] (în original : „tu o ai ca să mă aperi").

Genul *elogiului*, cu finalitate morală, prin nararea unor fapte, cu referiri la stări de lucruri româneşti, se evidenţiază mai pregnant la „Împărăţiia lui Iustin cel Mic" (Justinus II, 565—578). Fiind impeŕiul plin de dregători corupţi şi de strîmbătăţi, un om de bine s-a prezentat împăratului, cerînd să-i dea lui voie să scoată răul din rădăcină : „dă mie sabiia, deci de voi tăia nesaţiul şi lăcomiia şi de voi scoate den rădăcină năravul lacomilor, cinste să aib de la domniia ta, iară de nu voi fi drept, să-m tai capul".

Împăratul îl face *ban mare* (ca în Ţara Românească). Dregătorul purcede la stîrpirea nedreptăţilor. Însă un *postelnic* (rudă cu împăratul), care luase cu hapca averea unei femei, nu numai că nu s-a înfăţişat la judecată, dar l-a şi înjuriat public pe marele ban. S-a întîmplat ca împăratul să dea un ospăţ la care marele ban l-a văzut invitat şi pe postelnic. Atunci a mers şi a cerut împăratului să-l libereze, că el nu poate să rabde să vadă în cinstea împărăţiei pe cei netrebnici şi „hălapi". Pe loc împăratul (care ştia probabil despre ce este vorba) a spus : „de am eu făcut ceva cu nedereptul [...], mă ia den scaun de-m fă predeală, iară de iaste altcineva, de la masă-l scoală şi-l judecă cum ţi-am zis [...]; atunceşi fu scos postelnicul de la masă cu ruşine şi-l duse de-l judecă cu muiarea ce-l pîra de avuţie ce i-au luat ; deci cela ce avea cerbice ţapănă şi trufă iute şi cu limbă ascuţită, el se muie ca boul de jug şi i se găsi vina pe faţă ; deci zise de-l bătură şi-i rase barba şi capul şi sprînceanele, şi-l puseră pe un măgariu de-l purtară cu piialea [gol] pre toate uliţele cu rea ruşine. De acii se spăriară toţi şi se tăiară lăcomiile şi jafurile ca cu briciul, şi se făcu tuturor judeţ derept" [10].

Asemenea cazuri au fost frecvente în istorie. În Ţara Românească clucerul Ştirbei, ruda lui Brîncoveanu, s-a dedat şi el la nelegiuiri şi la fel a păţit-o din porunca domnului.

Deşi a fost contestat, un *gen didactic* în literatură, cel puţin în anumite perioade, nu este o invenţie şi el apare la Moxa în chip neîndoielnic.

Cronograful lui Moxa conţine diferite alte tipuri sau genuri de expunere a faptelor, care toate se petrec (în esenţă) la treapta înaltă a monarhilor şi dregătorilor de stat, pentru că de ei se ocupau cronografele. Printre acestea nu lipsesc evenimentele în care se accentuează, prin expresie românească, pasiuni şi *drame* sau *tragedii* umane, acte josnice care sînt reprobate dur, pe lîngă altele elogiate ditirambic.

---

[9] N. Simache, Tr. Cristescu, *op. cit.*, p. 104.
[10] *Ibidem*, p. 132.

Se poate vorbi de drama luptei pentru tron între minorul împărat Konstantinos II și mama lui regentă, Eirene (780—802), fiul gonindu-și mama după învățul unor demnitari vicleni, iar aceasta răzbunîndu-se și orbindu-și fiul cu sprijinul altor netrebnici, fiind muncită de faptă pînă la sfîrșitul vieții și trebuind să bea „păhar amar și pelinat" [11]. Este o tragedie de tip antic, petrecută în epoca bizantină.

Dar se poate vorbi și de o *dramă pasională*: Nichifor Foca (963—969) ajunge împărat, însă împărăteasa Teofana, soția pătimașă a fostului împărat Romanos II (959—963), nu-l mai vrea alături pe Foca, ci pe ruda acestuia, armeanul Joannes Tzimiskes, pe care îl atrage la crimă și la omorîrea lui Foca. Tzimiskes, ca să rămînă împărat (969—976), aruncă vina pe Teofana, trimisă la mănăstire. Moxa îl laudă pe Foca și o blamează pe Teofana, dominată de patimă, de „vrea să moară de nu-l vedea" pe Tzimiskes, împreună cu care l-a pîndit pe Nichifor Foca „de-l găsiră durmind jos pre un țol (ducea viață schimnică) și-l junghiară acolea" [12].

Drama lui Nikephoros II Phocas a impresionat profund, și în evul mediu a luat naștere un roman popular, păstrat în copii slavone, răspîndite din Macedonia pînă în Rusia [13], tema fiind tratată apoi în teatrul dramatic modern de un D. Vernardakis (1908), A. Provelenghios (1913), N. Kazantzakis (1927), sub un titlu identic: *Nikephoros Phocas*, în românește Mircea Rădulescu realizînd drama *Bizanț* (1924) [14].

Mihail Moxa are în *Cronograful* său și imagini de adevărat *pamflet*. Unele, prin inventivitatea expresiei sau jocul de cuvinte și sensuri, par de compoziție modernă. Iată, de exemplu, portretul creionat pentru împăratul iconoclast Konstantinos V. Kopronimos (740—775), un amestec de pamflet și tragicomedie. Aci (ca și în alte locuri din *Cronograf*) Moxa nu are pudoarea falsă a cuvintelor și poreclelor, ci le dă glas nestînjenit, ca în limbajul popular; chiar în titlul capitolului, Moxa traduce numele lui „Kopronimos": *Împărăția lui Constantin Cufuritul*. Povestirea continuă violent cu parafraze și cu traducerea din nou a numelui: „Acesta Constantin, anume Copronim Cufuritul [15], născu den năpîrca șarpe: deci cumu-i era numele Căcacea, așa-i puțiia și viața [...]. Călcă cu totul leagea și împlu voia dracului" căci „rădea sfintele obraze [portrete] de pre beseareci de scriia cîni și cai și alte gadini. Și hulea pre maica preacurata: că deșertă un ticseu [tipsie] plin de galbeni pre o masă și-l aruncă înaintea a niște părinți și zise: Ce e bun de acmu? Așa e și maica Mariia, așijderea și alte muieri». Și alte multe vrăjmașul defăima. Ce vom povesti mai mult de însul? Dentr-un cîne [16] născu un fecior de cîne, deci făcea tot cinește" [17].

Dintr-un portret încărcat cu amănunte nesemnificative la Manasses, Moxa scoate o caricatură în aqua forte.

---

[11] *Ibidem*, p. 151.

[12] *Ibidem*, p. 174.

[13] Vezi Emil Turdeanu, *Le dit de l'empereur Nicéphoce II Phocas et de son épouse Théohano*, Salonic, 1976 (texte și un excelent studiu introductiv).

[14] *Ibidem*, p. 54—55.

[15] Acest nume i-a fost păstrat mai departe de Dosoftei în *Viețile sfinților* (8 martie).

[16] Se referă la predecesorul Leon III Isaurikos (716—740) și el iconoclast.

[17] N. Simache, Tr. Cristescu, *ed. cit.*, p. 148.

Moxa are pagini sau tablouri care merg de la simple narațiuni la legendă, povestire morală, dramă, comedie sau pamflet, încît aceste pagini se pot rîndui deci nu cronologic, ci, judecate prin prisma teoretică, după structuri de genuri incipiente.

În ce privește stilul lui Mihail Moxa, acesta are frecvente elemente într-adevăr livrești (calcuri, locuri comune), dar este marcat de elemente expresive și de formulări autentic vii ale epocii și ale regiunii în care își ducea viața, pe care le întrebuințează fără eforturi în direcția selectării, dar care conferă totuși scrisului său o tonalitate personală.

Lexicul său este grăitor : *arumitor*, *a durmi*, *găteji*, *hlapi* (azi *hălapi*), *jitniță*, *a măglișì* (azi *a miglișì*), *mumîni* (mume), *otravnic*, *a pridădi*, *a răsipi*, a *sprijoni* etc. De asemenea, locuțiuni populare de tot felul (unele în citatele de mai sus) înviorează stilul.

Deși traduce și prelucrează, gîndirea și simțirea lui Moxa participă odată cu limba românească la actele narate, așezînd accente specifice cursului narațiunii. De pildă, cînd împăratul Leon III Isaurikos dă foc bibliotecii patriarhale din Constantinopol, Moxa deplînge nu atît dispariția cărților religioase, cît a *Iliadei* și *Odiseii* lui Homer, pe care îl are în stimă : „O amar Leu cu suflet crunt și cu minte de fiară vrăjmașă, cîtă pagubă feceși ! Că era acolea, mai scump decît toate, un *sfintoc* [18] minunat de pîntece de șarpe și era într'ins scriptura lui Omir : *Iliada* și *Odisia*" [19].

Stilul lui Moxa poate să fie definit mai bine în comparație cu al celorlalți cronicari de limbă română. Stilul lui Gr. Ureche nu este complicat și cronicarul păstrează în exprimare o naturalețe vizibilă, îndatorată totuși efortului artistic, pe cînd Miron Costin își lucrează și înnobilează fraza narativă. Moxa nu alege, și scrisul său este uneori limpede, alteori învălmășit și încărcat cu reluări de vorbe, acestea datorate deseori și izvorului bizantino-slav. Trăsăturile acestea de stil le vom regăsi într-un fel și la cronicarii munteni : Radu Popescu, *Cronica anonimă* etc.

Cronograful lui Mihail Moxa, deși fundat pe mai multe izvoare, dovedește o concepție și o structură personală. Diversele adaose și completări, raportate la caracterul întregii scrieri, se dovedesc a fi subordonate unei intenții structuratoare de ansamblu. În măsura în care trăsăturile stilistice generale ale scrierii pot fi regăsite, într-o măsură mai mare sau mai mică, și în opere ulterioare ale istoriografiei românești se poate vorbi de Mihail Moxa ca inițiator al unui stil istoriografic, prezent nu numai în cronografe (scrieri de istorie universală) ci și în cronicile care narează faptele de istorie românească.

---

[18] *sfintoc*, din v. sl.*svitok*=sul, pergament.

[19] N. Simache, Tr. Cristescu, *op. cit.*, p. 147.

VERSIFICAȚIA ÎN PSALTIRILE CALVINO-ROMÂNE

MIHAI GHERMAN

Literatura calvină dedicată românilor din Transilvania nu a fost cercetată în ansamblul ei, cu atît mai puțin a fost integrată istoriei literaturii vechi, poate și datorită faptului că reprezintă o manifestare divergentă, „periferică" a culturii noastre. Ca simple „accidente" au fost privite *Cartea de cîntece (Fragmentul Todorăscu)*, tipărită la Cluj în jurul anului 1570 [1], *Cîntecele calvine* copiate în Hațeg în 1542 de Grigore Sándor Agyafalvi [2], *Gradualele*, pe care N. Drăgan îl datează ca fiind copiat în a doua jumătate a secolului al XVII-lea [3]. Mai des menționată este *Psaltirea* lui I. Viski [4], scrisă la Sîntămăria-Orlea (Țara Hațegului) în 1697. Găsirea unei noi psaltiri calvino-române *Soltaril'e a lui Sfînt David crai și proroc, scrise cu ajutorul lui Dumn'ezou în Rîu de Mori, Anno Domini nostri Jesus Christi 1703 în curt'a sinst'it'ii jupun'ese Kendeffi Jánoșoaie g'e la St'efan Ișt'vanhazi* [5] ne îndreptățește să redeschidem analiza circulației și locului psaltirilor calvino-române în vechea noastră literatură, urmînd ca într-o cercetare viitoare să se investigheze cîntecele și alte texte calvino-române.

Locurile de redactare ale manuscriselor psaltirilor calvino-române sînt cuprinse pe o arie limitată, care se restrînge la estul Banatului și Țara Hațegului : Hațeg (Gr. Sándor Agyafalvi), Sîntămăria-Orlea (Viski), Rîu de Mori (Istvánházi), Țara Hațegului *(Graduale)*, și Caransebeș (fragmentele copiate de Mihail Halici-tatăl [6]). Datele la care au fost executate manuscrisele sînt cuprinse și ele între limite relativ apropiate :

---

[1] H. Sztripszki și G. Alexics, *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. század beli roman forditásban ...*, Budapesta, 1911.

[2] *Ibidem.*

[3] Descris de Gr. Silași, *Psaltirea calvino-română versificată*, în „Transilvania", VIII (1875), nr. 12 (p. 141—143), 13 (p. 151—153), 14 (p. 160—163).

[4] Titlul reproduce pe cel al psaltirii lui Szenczi Molnár: *A lui sfînt David crai și prorocul o sutie cincidzeci de șoltari, cari au scris cu mînile lui Viski János în Boldogfálva* [Sîntămărie Orlea], 1967.

[5] Spre deosebire de celelalte texte scrise cu literă latină, care, fie că dovedesc o legătură relativ strînsă cu tradițiile grafiei româno-chirilice (Viski), fie că prezintă forme mai vechi ale evoluției graiului din Hațeg și răsăritul Banatului *(Graduale)*, acest manuscris redă, cu posibilitățile ortografiei maghiare, multe fenomene dialectale (în special palatalizarea). Titlul său în grafia originală este: *Solatarilye a lui Szfunt David Kray și Prorok, szkrisze cu asutoria/!/ luj Dumnyezou in Ruo de mori, Anno Domini Nostri Jesus Christi 1703 in Kurtya Sinsztnityi Supunyese Kendeffi Jánosoje gyela Styefan Istvánházi.* Manuscrisul este păstrat în Biblioteca Filialei Academiei Cluj-Napoca, fondul unitarian, sub cota M. U. 579/A. Întrucît în studiul de față interesează valoarea literară a textelor, s-a procedat la transcrierea interpretativă a lor.

[6] N. Drăganu, *Mihail Halici*, în „Dacoromania", IV (1924—1926), p. 86.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 176—82, București, 1982.

ce i se atribuie [58]. După cum observăm, în afara traducerii efectuate de preoţii Iane şi Mihai, eventual şi a copiei manuscrise executate de popa Bratul, nu ne sînt cunoscute momentan alte acţiuni similare întreprinse în Şcheii Braşovului în perioada în care s-a desfăşurat activitatea tipografică a diaconului Coresi. Nici apelul la manuscrisele slave păstrate în arhiva muzeului nu este în măsură să ne furnizeze indicii suplimentare. Ion-Radu Mircea, care a cercetat îndeaproape aceste manuscrise, a constatat că ele nu conţin indicaţii că ar fi fost copiate de localnici [59]. În aceste împrejurări, existenţa în Şcheii Braşovului a unui scriptoriu, care presupune o activitate cît de cît intensă şi de durată, nu poate fi revendicată pentru perioada care a premers traducerii *Evangheliei cu învăţătură*. O mişcare literară pe plan local pare a se înfiripa abia prin strădaniile celor doi traducători şcheieni [60]. După tipărirea acestei traduceri, încep să apară şi alte informaţii, legate aproape exclusiv de numele popii Mihai şi al fiului său, Văsîi. Primul este amintit, în calitate de исправникъ „supraveghetor", în epilogul *Liturghierului* slavon tipărit de Şerban Coresi în anul 1587 [61]. În scoaterea la lumină a acestei cărţi, popa Mihai a îndeplinit, după cît se pare, rolul diortositorilor menţionaţi în tipăriturile de mai tîrziu. *Octoihul* manuscris, deja amintit, se copiază, probabil, tot de un braşovean, la o dată cuprinsă în intervalul 1596—1610. Cîţiva ani mai tîrziu, în 1612 sau 1613, Văsîi copiază partea cea mai întinsă a unui *Parimiar* românesc manuscris (celelalte două părţi aparţin unor copişti neidentificaţi, eventual tot localnici) [62]. Pînă la jumătatea secolului al XVII-lea, manifestările literare în limba română pe care le cunoaştem se datorează aceluiaşi Văsîi, interesat acum de istoricul şi păstrarea avutului bisericii Sf. Nicolae [63]. Pentru a nu încărca inutil expunerea, ne oprim aici cu înfăţişarea acestor realizări, care, după anul 1650, devin mai numeroase, iar, sub raportul conţinutului, mai variate. Ceea ce trebuie să reţinem, în final, este faptul că începuturile mişcării literare din Şcheii Braşovului se plasează în anii 1579—1580, fiind legate, în primul rînd, de personalitatea popii Mihai. Formulînd această încheiere, ţinem să precizăm că nu excludem nici un moment posibilitatea ca unele acţiuni de traducere sau copiere de texte să se fi putut întreprinde pe plan local şi mai devreme de data indicată. În măsura în care ele vor fi confirmate de scoaterea la lumină a unor texte sau ştiri documentare noi, se vor putea desigur, emite alte concluzii asupra vechimii activităţii literare din Şcheii Braşovului.

---

[58] Vezi articolele noastre, *Un octoih românesc din secolul al XVI-lea?*, în „Limba română", XVIII, nr. 3, 1969, p. 239—251, şi *Critica autenticităţii şi a datării textelor vechi. Pe marginea a două articole recente*, p. 555—560; cf. I. Roman, *Structura hîrtiei şi vechimea manuscriselor nedatate*, în „Limba română", XXIII, 1974, p. 443—446.

[59] *Contribuţii la istoria culturii şcheilor din Braşov*, p. 697.

[60] Vezi în acest sens şi Ion Gheţie, *Activitatea de traducere şi tipărire a cărţii româneşti la Braşov la sfîrşitul secolului al XVI-lea*, în „Limba română", XXIV, 1975, nr. 6, p. 609—615.

[61] *Bibliografia românească veche, 1508—1830*, tomul I, p. 100.

[62] Pentru discuţiile pe marginea acestui manuscris, vezi Vasile Oltean, *Descoperirea unui codice miscelaneu în limba română*, în „România literară", VIII, 1975, nr. 5, p. 19, Ion-Radu Mircea, *Îndreptări şi adăugiri la „Descoperirea unui codice-miscelaneu în limba română"*, în „România literară", VIII, 1975, nr. 7, p. 19, şi Al. Mareş, *Pe marginea unor opinii recente despre cel mai vechi Parimiar românesc*, în „Limba română", XXV, 1976, nr. 1, p. 37—42.

[63] Autorului cronicii bisericii Sf. Nicolae i se mai atribuie şi alcătuirea unui inventar al odoarelor şi cărţilor bisericii, amintit în 1693 drept „terfelog vechiu, scris de protopop Vasilie" (Candid C. Muşlea, *op. cit.*, p. 372).

lui Vasile Oltean, informațiile sînt în această privință extrem de puține. Prima o furnizează manuscrisul miscelaneu copiat de popa Bratul în 1559 sau 1560, dar valoarea ei este discutabilă, deoarece nu avem siguranța că acest copist este una și aceeași persoană cu Bratul din Brașov, atestat documentar în perioada 1542—1576 [52]. A doua informație o prilejuiește prefața *Evangheliei cu învățătură* din 1581, unde se menționează participarea preoților șcheieni, Iane și Mihai, la efectuarea traducerii. Pînă în anii 1579, 1580, cînd poate fi plasată această întreprindere culturală, nu deținem alte știri demne de încredere referitoare la acțiuni de traducere sau copiere de texte, localizabile în Șcheii Brașovului. Cum am arătat nu de mult, textul de abjurare a credinței luterane, copiat pe o pagină rămasă albă a *Molitvenicului* cumpărat în 1569 de preotul șcheian Dobre, nu poate fi deocamdată datat în mod satisfăcător [53]. Vasile Oltean îl atribuie complet nemotivat începutului secolului al XVI-lea [54], precizînd chiar, într-unul din articolele sale, că ar fi copiat de popa Bratul (altul decît copistul manuscrisului amintit), mort, după cum se știe, în anul 1515. Nici mai mult, nici mai puțin, acest text ar reprezenta „o scrisoare în limba română premergătoare scrisorii lui Neacșu (1521)" [55]. Desigur, dacă ne închipuim că luteranismul a putut pătrunde între români la o dată cînd această confesiune religioasă nu fusese nici măcar imaginată de călugărul augustin din Wittenberg, atunci ipoteza se susține. Cu aceeași dezinformare și lipsă de discernămînt, vizibile în mai toate lucrările sale [56], Vasile Oltean acordă în continuare credit știrilor, pe cît de atrăgătoare, pe atît de ireale, din cunoscutul epilog al diaconului Oprea [57]. În realitate, *Octoihul*, presupus a fi copiat de diaconul Oprea, datează din perioada 1596—1610, și nu din anul 1570, pe care îl menționează epilogul falsificat

---

[52] Vezi articolul nostru, *Cea mai veche culegere de extrase religioase traduse în limba română*, în „Limba romînă", XXIX, 1980, nr. 3 p. 242 și nota 19.

[53] *Un fragment românesc de Molitvenic din secolul al XVI-lea?* în „Limba română", XX, 1971, nr. 2, p. 131—139; *Critica autenticității și a datării textelor vechi. Pe marginea a două articole recente*, în „Limba română", XXVII, 1978, nr. 5, p. 560—563.

[54] Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 315; cf. Oltean, *Rădăcini umaniste*, p. 12, unde se afirmă că popa Dobre ar fi scris textul în 1569.

[55] Oltean, *Controverse*, p. 355.

[56] Compilația lui Agapie Landos, *Amartolon Sotiria*, este calificată drept „carte asiatică" (Oltean, *Rădăcini umaniste*, p. 13). *Evangheliarul* slavo-român de la Sibiu, datat filigranologic 1551—1553, ar fi tipărit în 1559—1560 și ar proveni „tot din Șchei" (Oltean, *Controverse*, p. 354). În *Psaltirea* slavonă (ms. 7) s-ar găsi consemnat numele domnitorului Mircea Ciobanul (Oltean, *Întîia școală*, p. 115), cînd în realitate însemnarea de pe acest manuscris îl pomenește pe popa Mircea. Cunoscuta ipoteză a lui N. Drăganu, privind copierea la Brașov, din însărcinarea lui Despot Vodă, a unor traduceri de texte religioase (*Histoire de la littérature roumaine de Transylvanie des origines à la fin du XVIII-e siècle*, Bucarest, 1938, p. 37—38), devine, în interpretarea autorului, o „informație documentară" (Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 319). Așa-zisul „exemplar necunoscut al unei *Psaltiri* coresiene" (Oltean, *Întîia școală*, p. 114) aparține de fapt unei *Psaltiri* slavone, tipărite de ieromonarhul Lavrentie în intervalul 1573—1575 (vezi articolul nostru, *Un capitol din istoria tiparului românesc din secolul al XVI-lea: tipăriturile ieromonahului Lavrentie*, în „Studii și cercetări lingvistice", XXI, 1970, nr. 6, p. 659—664). Menționarea *Un anghilist bocat penta de la Iliaș*, există în inventarul copiat, parțial, de David Corbea, nu se referă la un manuscris provenit de la curtea lui Petru Rareș (Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 317), ci la un exemplar din *Octoihul* slavon, tipărit de Lorinț în 1578, pe care fiica unui oarecare Iliaș îl donează bisericii Sf. Nicolae din Șchei (vezi Candid C. Mușlea, *op. cit.*, p. 261). Și lista ar putea continua cu încă foarte multe exemple de aceeași factură.

[57] Oltean, *Controverse*, p. 356; Oltean, *Întîia școală*, p. 7, 27—30; Oltean, *Rădăcini umaniste*. p. 13; Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 315.

diaconul Coresi dispunea încă din anul 1568 de un exemplar aparţinînd ediţiei veneţiene, care nu mai poate fi pus în legătură cu persoana popii Mihai. Ce altă rezolvare mai firească şi-ar găsi problema de faţă decît aceea că diaconul muntean a putut utiliza, pentru realizarea ediţiei din anul 1580, acelaşi exemplar la care a recurs şi în cazul publicării celor două părţi ale *Sbornicului* din anii 1568 şi 1569?

9. Stabilirea izvoarelor în cazul altor două tipărituri coresiene (*Octoihul* slavon din 1557 şi *Tetraevanghelul* românesc din 1561) se întemeiază pe simpla prezenţă în arhiva muzeului şcheian a unor manuscrise slavone cu conţinut similar, a căror vechime este mai mare decît a tipăriturilor respective. Astfel, faptul că *Octoihul* existent în manuscrisul nr. 42 datează din secolul al XV-lea [47] i se pare autorului un argument suficient pentru a susţine că versiunea manuscrisă reprezintă sursa directă a versiunii tipărite de Coresi în 1557 [48]. Pe un considerent similar se bazează Vasile Oltean şi în cazul *Tetraevanghelului* din 1561, a cărui versiune s-ar fi alcătuit pe baza manuscriselor slavone nr. 4 şi nr. 35 din aceeaşi arhivă [49]. Apelul la primul manuscris este nejustificat. Acesta a fost scris în Moldova şi donat mănăstirii Malu la 29 iunie 1560 [50] (deci la aproape două luni de la începerea tipăririi versiunii coresiene), de unde în împrejurări necunoscute a ajuns în Şcheii Braşovului. Al doilea manuscris (nr. 35) este într-adevăr anterior ediţiei coresiene, datînd din epoca lui Ştefan cel Mare [51], dar acest amănunt strict cronologic, el singur, nu este suficient pentru a ne convinge de justeţea ipotezei enunţate. În cazul ambelor tipărituri coresiene amintite, validarea concluziilor emise de Vasile Oltean nu se va putea realiza decît în momentul cînd se vor produce dovezi care să confirme, pe de o parte, că versiunile din aceste manuscrise (nr. 42, respectiv nr. 35) se identifică integral cu versiunea *Octoihului* din 1557, respectiv cu cea a *Tetraevanghelului* din 1561, iar pe de altă parte, că aceste manuscrise, şi nu altele cu versiuni identice, s-au aflat în posesia editorilor braşoveni.

10. La capătul acestui scurt examen critic a reieşit, sperăm, cu destulă claritate că, pentru nici unul dintre textele coresiene aduse în discuţie, opiniile autorului nu pot fi reţinute. Sedus de existenţa în Muzeul primei şcoli româneşti din Şcheii Braşovului a unor manuscrise şi cărţi slavone cu un conţinut asemănător celui pe care îl prezintă unele tipărituri coresiene, dar neglijînd complet colaţionarea versiunilor puse în relaţie, Vasile Oltean şi-a făurit o ipoteză căreia critica de text îi dezvăluie cu uşurinţă inconsistenţa. În spatele acestei ipoteze întrezărim fără dificultate încercarea de a atribui preoţilor şcheieni iniţiativa tipăririi cărţilor coresiene. Asupra acestei opinii, în dezacord cu toate informaţiile de care dispunem pînă în prezent, considerăm că nu este necesar să mai zăbovim. În schimb, dorim să facem cîteva precizări în legătură cu activitatea cultural-religioasă desfăşurată de preoţii şcheieni în perioada coresiană. Contrar afirmaţiilor

---

[47] Pentru datarea manuscrisului, vezi Ion-Radu Mircea, *Contribuţii la istoria culturii şcheilor din Braşov*, p. 692, nota 18.

[48] Oltean, *Izvoarele*, p. 529—530.

[49] Oltean, *Controverse*, p. 354; Oltean, *Întîia şcoală*, p. 47, 49.

[50] Candid, C. Muşlea, *op. cit.*, p. 256.

[51] Ion-Radu Mircea, *Contribuţii la istoria culturii şcheilor din Braşov*, p. 695.

Versiunile comparate sînt divergente, conținînd omisiuni și lecțiuni diferite (с⟨и⟩наѳаръ, 1491 — сънрании, 1558).

8. Sprijinul pe care preoții din Șchei l-ar fi acordat diaconului Coresi este revendicat de autor și în cazul *Sbornicului* tipărit la Sebeș, în anul 1580. Epilogul, redactat în numele mitropolitului Ghenadie al Ardealului, conține specificația că la baza versiunii coresiene a stat „izvodul lui Božidar", care, după cum se știe, nu este altul decît *Sbornicul* sau mai exact spus *Mineiul Prăznicar*, publicat la Veneția în 1538. Vasile Oltean încearcă să ne convingă că, pentru realizarea ediției din 1580, diaconul muntean a apelat la exemplarul ediției lui Božidar Vuković, ajuns la Brașov prin intermediul popii Mihai [41]. „Dovada că s-a folosit acest exemplar din casa protopopului Mihai și nu altul, o formează nu numai însemnările marginale comune ambelor exemplare [42] (scrise de mînă), dar și faptul că este singurul exemplar venețian prezent la noi în țară" [43]. Nici unul dintre argumentele la care apelează autorul nu poate conferi un temei real ipotezei sale. În primul rînd, nu vedem ce dovadă se poate desprinde din faptul că cele două exemplare amintite prezintă însemnări marginale. Dezvăluie cuprinsul acestor însemnări folosirea, la realizarea ediției din 1580, a exemplarului *Sbornicului* venețian păstrat în arhiva șcheiană? Ne îndoim de o asemenea realitate, pe care, sîntem siguri, autorul nu ar fi scăpat ocazia să o facă imediat cunoscută, publicînd însemnările respective. În ceea ce privește al doilea enunț al argumentației sale, ținem să precizăm că, în afara exemplarului din arhiva șcheiană, în bibliotecile din țară se mai păstrează cîteva exemplare aparținînd ediției venețiene: unul aflat de Al. Odobescu la mănăstirea Bistrița din Oltenia, păstrat în prezent în fondul *Carte rară* al Bibliotecii Academiei R. S. România, altul existent în fondul general al aceleiași biblioteci [44] și un al treilea exemplar semnalat la Biblioteca Centrală Universitară „Mihail Eminescu" din Iași [45]. Și, probabil, în bibliotecile din țară vor mai fi existînd și alte asemenea exemplare. În consecință, simpla prezență în arhiva muzeului șcheian a unui exemplar din ediția *Sbornicului* lui Božidar Vuković nu poate constitui o probă irecuzabilă în sprijinul ipotezei enunțate de Vasile Oltean. Dealtfel, trebuie să remarcăm că nu avem nici măcar certitudinea că acest exemplar a aparținut popii Mihai. Dintr-o însemnare pe care o conține reiese numai că a fost donat în anul 1672 bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului „pentru groapa popei lui Vasilachii, feciorul protopopului Vasilie (fiul popii Mihai — n.n., Al. Mareș) pentru căci s-au îngropat pre moșia lor" [46]. Pe de altă parte, așa cum am arătat mai sus (p. 206),

---

[41] În trei dintre cele patru lucrări în care susține această ipoteză, anul ediției venețiene este indicat greșit: 1530; vezi Oltean, *Tiparul*, p. 12; Oltean, *Întîia școală*, p. 27; Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 317; cf. Oltean, *Controverse*, p. 352, unde se consemnează anul corect: 1538.

[42] Autorul are în vedere cele două exemplare păstrate în arhiva muzeului din Șcheii Brașovului: unul aparținînd *Sbornicului* tipărit la Veneția în 1538 și celălalt aparținînd *Sbornicului* tipărit la Sebeș în 1580.

[43] Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 317.

[44] Pentru descrierea acestor exemplare, vezi Ludovic Demény, *Tipărituri chirilice sîrbe din secolul al XVI-lea în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România*, în „Studii și cercetări de bibliologie", Serie nouă, XII, 1972, p. 53—54.

[45] M. Bodinger, *Catalogul cărților rare și prețioase străine*, volumul I *Incunabule și secolul XVI*, Iași, 1974, p. 191—192, nr. 354.

[46] Candid C. Mușlea, *op. cit.*, p. 255.

7. După acelaşi autor, izvodul unei alte tipărituri coresiene l-ar constitui *Triodul Penticostar*, tipărit la Cracovia în anul 1491. Este cunoscut faptul că un exemplar al ediţiei cracoviene a fost cumpărat în 1541 de popa Smadul, fiul popii Aldea din Rîşnov, şi donat bisericii Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului, în a cărei bibliotecă se păstrează şi în prezent [34]. Cercetarea acestui exemplar i-a permis lui Vasile Oltean să avanseze într-un scurt răstimp două ipoteze total diferite şi, după cum vom vedea, ambele nefondate. În prima ipoteză, autorul afirmă : „*Triodul Penticostar* din 1577 îl punem în relaţie cu prima tipăritură slavă din lume, descoperită recent în Şchei, folosindu-ne de colaţionarea textului şi xilogravurilor" [35].

Tipăritura coresiană adusă în discuţie, sub titlul şi data indicate, nu ne este cunoscută. În realitate, între 24 august 1577 şi 26 martie 1578, diaconul Coresi tipăreşte un *Triod*, dar acesta nu poate fi pus în relaţie cu *Triodul Penticostar* din 1491. Prima carte, de fapt un *Triod de post*, cuprinde cîntările şi slujba din sîmbăta lăsatului de carne pînă în joia din a şasea săptămînă a postului mare, avînd anexate la sfîrşit *Sedilnele* din *Osmoglasnic* [36], în timp ce *Triodul Penticostar* din 1491 conţine slujba şi cîntările din vinerea dinainte de Florii pînă în duminica tuturor sfinţilor [37]. Vasile Oltean şi-a dat probabil seama de conţinutul total diferit al celor două cărţi şi într-un articol recent susţine o nouă ipoteză, potrivit căreia exemplarul ediţiei cracoviene păstrat în Şcheii Braşovului constituie sursa *Triodului Penticostar* publicat de Coresi, la Braşov, în 1558 (autorul indică din nou greşit anul tipăririi : 1557) [38]. Cît credit putem acorda acestei opinii, ne putem da seama din compararea unui scurt pasaj, comun ambelor versiuni :

Triod Penticostar (Cracovia, 1491) [39]

тамо бѡ хощеⷭ чюдо дѣиствовати. съвръшаѫ кр҃а пр҃ѣначинанїе. и въсѣмь подаѫ бжтвеное ѡставленїе

с⟨и⟩надарь въ сѫботоⷭ ⟨ . . . . . ⟩ лазаревоⷭ.

въ тъждє дн҃ь ⟨ . . . ⟩ праздноуемь въ станїе с҃тго и праведнаго ⟨ . . . . . ⟩ лазара.

Triod Penticostar (Tîrgovişte, 1558) [40]

т мо бо хщѫ чюдо дѣиствовати съвръшаѫ ⟨ . . . . . ⟩ бжтвноⷭ ѡставленїе

съвранїе въ сѫботѫ с҃тго и правѣднаго лазара.

въ тъждє дн҃ь, въскр҃сенїе праздноуемь ⟨ . . . . . ⟩ с҃тго и праведнаго дроугa хр҃а лазара.

[34] Pentru descrierea acestui exemplar, vezi Ion-Radu Mircea, *Primele tipărituri chirilice şi incunabulul cracovian de la Braşov*, în *Tîrgovişte, cetate a culturii româneşti*. Partea I *Studii şi cercetări de bibliofilie*, Bucureşti, 1974, p. 111—127.

[35] Olteanu, *Tiparul*, p. 12.

[36] Conţinutul acestei cărţi nu este prezentat în *Bibliografia românească veche. 1508—1830*, tomul I 1508—1716, Bucureşti, 1903, p. 68—69. El a fost stabilit de noi pe baza celor două exemplare, ambele incomplete, existente în Biblioteca Academiei R. S. România (CRV *II* 21).

[37] Pentru conţinutul acestei ediţii, vezi Ion-Radu Mircea, *Primele tipărituri chirilice şi incunabilul cracovian de la Braşov*, p. 123.

[38] Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 320. În mod complet nemotivat, autorul presupune că tipărirea ediţiei coresiene s-a înfăptuit la Braşov, şi nu la Tîrgovişte, cum ne încredinţează epilogul.

[39] Adresăm mulţumiri şi pe această cale lui Ion-Radu Mircea, care a avut deosebita amabilitate să ne pună la dispoziţie facsimilele unor pagini din exemplarul cracovian, existent în arhiva muzeului din Şcheii Braşovului.

[40] Biblioteca Academiei R.S. România, CRV I 9, f. 11r.

textul manuscris cu cel tipărit; *b.* ambele texte cuprind particularităţi comune „de grafie, ornamentare şi folosirea literelor roşii" [30]. În mod cu totul inexplicabil, pentru nici una dintre aceste două categorii de probe nu se dau exemple, autorul mulţumindu-se să semnaleze numai paginile şi rîndurile din manuscris, respectiv din tipăritură, unde aceste exemple pot fi întîlnite. În aceste împrejurări, nu ne rămîne altceva de făcut decît să ne adresăm facsimilului unei pagini din manuscris pe care autorul a avut totuşi fericita inspiraţie să-l publice [31]. Acesta cuprinde începutul textului на великѣи вєчєрнꙋ ... глс. ѝ. „La marea vecernie ... glasul 8". Confruntarea textului de pe această pagină cu textul corespunzător din *Octoihul* coresian tipărit în 1575 ne dezvăluie o serie de deosebiri:

Octoih, 1530 (ms. şcheian nr. 1)

на великѣи вєчєрнꙋ на гⷭи
къзка ⟨ .....
..... ⟩ стрꙋ вѣкрнꙋ глс. ѝ.
ꙗко бл҃гоизволилъ єси ...
прѣже вѣкъ рожен сѧ ...
и вскрѣ из ѣ гроба ...
слава ї҃н. б҃
ноу҃ не сѣставко
исповѣдимъ х҃а б҃а нашего ...

Octoih (partea a II-a), tipărit de Coresi, 1575 [32]

на великѣи вєчєрнꙋ на гⷭи
къзкахъ ѡставимъ. с ї҃ н
поемъ стрꙋ вскрнꙋ глс ѝ.
ꙗко бл҃говолилъ єси ...
прѣжде вѣкъ ѻ҃дъ сѧ ...
⟨...⟩ вскрѣ из гроба...
слава и н҃нѣ ⟨...⟩
а не сѣставко
исповѣдаемъ х҃а б҃а нашего...

Soluţiile gramaticale şi lexicale diferite, precum şi omisiunile, în porţiuni de text deosebite, pe care le conţine fiecare dintre cele două versiuni, nu confirmă punerea lor în relaţie. În plus, ele se diferenţiază net şi sub aspectul redacţiilor slavone întrebuinţate: versiunea manuscrisă aparţine redacţiei sîrbe, iar cea tipărită redacţiei mediobulgare [33].

[30] Oltean, *Izvoarele*, p. 528-529.

[31] Oltean, *Izvoarele*, p. 528,

[32] Biblioteca Academiei R.S. România, CRV II 18, f 6r–v (caietul 19).

[33] Prezentăm cîteva exemple în sprijinul acestei afirmaţii. Iusurile, care sînt menţinute în textul tipărit, sînt înlocuite constant în textul manuscris prin ꙋ, respectiv ѣ: нж, сжцїнмь, пріматъ, распатїѣ *(Octoihul coresian)* — нꙋ, сѣцїи, пріѣть, распетїѣ (ms. şcheian, nr. 1). Diftongul ѣ este redat prin ѣ în textul tipărit, dar prin ꙗ în textul manuscris: єсн, волеж *(Octoihul* coresian*)* — ꙗсн, ꙗолею (ms. şcheian, nr. 1). Textul tipărit menţine ambele ieruri, în timp ce în textul manuscris întîlnim constant numai ierul mic: къ, вскрнны, съмрътное *(Octoihul* coresian*)* — вь, вѣкрны, съмрьтное (ms. şcheian, nr. 1). Constatările noastre sînt, dealtfel, în concordanţă cu cele exprimate de Ion-Radu Mircea (*op. cit.*, p. 693, nota 1), pentru ms. şcheian nr. 1, şi de Petăr Anghelov *(Нови данни за славянското книгопечатане в Румъния през XVI век*, p. 144–145), pentru cele două volume ale *Octoihului* imprimate de Coresi în intervalul 1573–1575.

въходитъ въ цр҃ковь ⟨...⟩ и съвъкоупльєт се съ дїакономь. твориτа въкоупѣ къ въсτокѡ поклонєнїа, г҃. и къ обѣмa ликомa по єдинѡ	să meargă în besearecă *preutul, împreună şi diaconu[l]*, să facă împreună 3 închinăciuni [şi] că[tră] strane cîte una	въходита въ цр҃ковь сѫщєнникъ коупно и дїаконь, творита въкоупѣ поклонєнїа ,г҃. и къ ликѹмa по єдинѡ

Versiunea românească corespunde perfect, în pasajele comparate, versiunii lui Macarie, deşi, după cum am arătat cu alt prilej, nu aceasta a constituit izvorul ei direct [26]. Faţă de aceste două versiuni, versiunea din manuscrisul nr. 21 se individualizează prin unele omisiuni (въ неиже и дїаконства, сѫщєнникъ), plusuri (къ въсτокѡ, обѣмa) şi chiar printr-o soluţie diferită de traducere (и съвъкоупльєт се съ дїакономь; cf. коупно и дїаконь, *Liturghierul* lui Macarie; *împreună şi diaconu[l]*, *Liturghierul* coresian).

6. Un alt manuscris braşovean indicat drept sursă a unei cărţi coresiene este cel înregistrat sub nr. 1 în arhiva muzeului din localitate. Copiat de diaconul sîrb Nicola în prima jumătate a anului 1530, din porunca popii Mircea, din Păuliş (j. Arad), manuscrisul a ajuns curînd la mănăstirea Ostrov (Ostrov-Călimăneşti?), de unde în împrejurări necunoscute a fost adus în Şcheii Braşovului [27]. După Vasile Oltean, acest manuscris, care cuprinde textul unui *Octoih* slavon (glasurile 5—8), a constituit izvorul direct al celui de-al doilea volum al *Octoihului* slavon tipărit de diaconul Coresi în 1575 [28]. Trecînd peste obiecţiile care se pot emite în legătură cu data la care manuscrisul ar fi ajuns în Şcheii Braşovului [29], vom examina în continuare argumentele care probează dependenţa stabilită de autor: *a.* manuscrisul cuprinde unele corecturi ulterioare, efectuate, după opinia sa, de un colaborator al diaconului muntean, corecturi care pun de acord

---

[26] Cf. Oltean, *Tiparul*, p. 12: „*Liturghierul* din 1570 pus în relaţie de Al. Mareş cu *Liturghierul lui Macarie*, în ciuda unor evidente diferenţe stabilite de Spiridon Cîndea ...". În mod surprinzător, autorul ne atribuie susţinerea unei opinii pe care în realitate am combătut-o; vezi *Liturghierul lui Coresi*, p. 32—35.

[27] Candid C. Muşlea, *op. cit.*, p. 256; Ion Radu Mircea, *op. cit.*, p. 696 şi nota 36 de pe aceeaşi pagină.

[28] Oltean, *Izvoarele*, p. 526—529; Oltean, *Controverse*, p. 353; Oltean *Diaconul Coresi*, p. 316.

[29] Evenimentul s-ar fi produs „cu siguranţă înainte de 1562", dovada constituind-o unele file introduse la restaurarea manuscrisului, prezentînd filigrane braşovene aparţinînd tipului *coroană pe scut rotund* (Oltean, *Izvoarele*, p. 527,528). După cum observăm, autorul are în vedere numai anul în care tipul de filigran amintit a intrat în circulaţie (1562), uitînd se pare că, prin diversele sale variante, acest tip de filigran a avut o circulaţie îndelungată: pînă în 1588 (după G. Blücher, *Contribuţii la istoria hîrtiei şi a tiparului chirilic din a doua jumătate a secolului al XVI-lea de la Braşov*, în *Studia bibliologica*, vol. III, Bucureşti, 1969, p. 431), pînă 1592 (după unele cercetări personale). În alt loc, autorul precizează că, la restaurare, s-au introdus două file de gardă prezentînd filigrane identice cu cele existente pe hîrtia *Octoihului* coresian din 1575 (Oltean, *Izvoarele*, p. 527). Ne aflăm de data aceasta în posesia unei informaţii exacte? Dacă răspunsul este afirmativ, atunci acţiunea de restaurare s-a produs în jurul acestui an. Cu alte cuvinte, întemeindu-ne pe ultima precizare a autorului, prezenţa manuscrisului în Şcheii Braşovului înaintea anului 1575 este posibilă, fără a fi însă sigură. În ceea ce priveşte persoana căreia îi datorăm aducerea manuscrisului, poziţia autorului este contradictorie: o dată afirmă că aducătorul ar fi popa Toma (Oltean, *Izvoarele*, p. 528), altă dată jupanul Toma (Oltean, *Controverse*, p. 353; Oltean, *Tiparul*, p. 12). Şi într-un caz şi în celălalt, ne aflăm în faţa unor simple presupuneri.

Ps. XXXVII, v.19 : крѣпѣ̃тѧ (ms. 7) — оукрѣпишѧ сѧ (toate psaltirile coresiene).

Ps. XXXVII, v.20 : тѫкорѣ (ms. 7) — гонѣхѣ (toate psaltirile coresiene).

La fel de hazardată se dovedește și opinia efectuării traducerii românești a *Psaltirii* după manuscrisul șcheian amintit. De exemplu, la ps. XXXVII, v.20, ediţiile tipărite în 1570 și 1577 prezintă traducerea *goniia*, corespunzînd lui гонѣхѣ din versiunile slavone tipărite de diacon în cca. 1574, cca. 1576 și 1577 ; cf. în același loc, în manuscrisul șcheian nr. 7, lecţiunea тѫкорѣ.

5. În cazul *Liturghierului* românesc tipărit la Brașov în anul 1570, Vasile Oltean susţine că traducerea s-a întemeiat pe versiunea slavonă existentă în *Liturghierul* manuscris nr. 21 din aceeași arhivă [20]. Acest manuscris ne este cunoscut din unele descrieri sumare care i-au fost rezervate : a fost scris în anul 1558, în localitatea Loveci (Bulgaria), de grămăticul Petr, și donat bisericii din Bealișca [21]. Nu știm, în schimb, în ce împrejurări și mai ales la ce dată a ajuns manuscrisul în Șcheii Brașovului. În ipoteza autorului, manuscrisul se afla cu siguranţă în posesia preoţilor din Șchei înaintea anului 1570 (cînd are loc tipărirea *Liturghierului*), fapt care poate fi probat prin întrebuinţarea la restaurarea sa a unor coli fabricate la moara de hîrtie brașoveană [22]. Atît timp cît nu ne sînt cunoscute filigranele acestor coli (autorul nu face nici o precizare despre tipul acestora), data restaurării și, implicit, a sosirii manuscrisului în Șcheii Brașovului nu poate fi fixată decît într-un interval de timp foarte larg, cuprins între 1558, cînd se încheie copierea sa, și 1600, cînd încetează activitatea morii de hîrtie din Brașov. Dar și în cazul în care manuscrisul ar fi ajuns în mîinile preoţilor șcheieni înaintea anului 1570, ipoteza lui Vasile Oltean nu poate fi validată. Un examen sumar pe care l-am întreprins asupra textului primei pagini din manuscrisul nr. 21, pe baza reproducerii publicate de autor, ne-a format rapid convingerea că versiunea pe care o urmează nu s-a putut afla la baza traducerii românești conservate în *Liturghierul* coresian. Prezentăm în continuare diferenţele existente între cele două versiuni, însoţindu-le în porţiunea comparată de textul slavon corespunzător din *Liturghierul* publicat în 1508 de ieromonahul Macarie.

Liturghier slavon, 1558 (ms. șcheian, nr. 21) [23]	*Liturghier românesc tipărit de Coresi, 1570* [24]	*Liturghier slavon tipărit de Macarie, 1508* [25]
оустaвъ бжствнїѥ слⷭжбы	Tocmeal[a] slujbeei	Ѕстaвъ бжствнїѥ слоужбы кь нєнжѥ и дїaконствa
⟨ . . . . . ⟩	dumnezeiască *întru ea și diac⟨o⟩nstvele*	

[20] Oltean, *Tiparul*, p. 12; Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 319—320.

[21] Candid C. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului*, vol. I (1292—1742), Brașov, 1943, p. 268 și, în special, Ion-Radu Mircea, *Contribuţii la istoria culturii șcheilor din Brașov*, în „Cumidava", V, 1971, p. 696—697.

[22] Oltean, *Tiparul*, p. 12.

[23] Oltean, *Întîia școală*, facsimil însoţit de legenda: *Liturghier* — 1558, izvor coresian.

[24] *Liturghierul lui Coresi*, text stabilit, studiu introductiv și indice de Al. Mareș, București, 1969, p. 127.

[25] *Liturghierul lui Macarie*, cu un studiu de P. P. Panaitescu și un indice de Angela și Alexandru Duţu, [București, 1961], p. 9—10.

numeroase locuri cu versiunea veneţiană, versiunea tipărită de Coresi prezintă în alte locuri construcţii sintactice diferite de cele ale textului imprimat de Božidar Vuković. Aceste deosebiri l-au determinat pe Petăr Atanasov să susţină că *Sbornicul* veneţian din 1538 nu a constituit sursa versiunii coresiene [10]. Ţinînd totuşi seama de faptul că în primul volum al ediţiei sale Coresi a apelat la o vinietă [11] a cărei sursă se află în *Sbornicul* lui Božidar Vuković din 1538 [12], este mai presus de orice îndoială că el a consultat (fie numai în scopul ornamentării cărţii) şi un exemplar din ediţia veneţiană. Acesta nu poate fi însă exemplarul pe care l-ar fi adus popa Mihai, întrucît din Serbia, unde fusese plecat să studieze, fiul popii Dobre se întoarce abia în 1575, cel mai tîrziu, în 1576 [13], deci după trecerea a şase sau şapte ani de la publicarea *Sbornicului* coresian.

4. Ediţiile slavone ale psaltirilor coresiene reproduc, după Vasile Oltean, textul *Psaltirii* din manuscrisul şcheian nr. 7, atribuit jupanului Toma (fiul popii Toma), contemporan al diaconului muntean [14]. Acest manuscris constituie, totodată, originalul după care s-a efectuat traducerea românească reprodusă de Coresi în ediţia unilingvă din 1570 şi în cea bilingvă din 1577 [15]. O simplă ochire asupra textului unei pagini din acest manuscris, reprodusă în facsimil (ps. XXXVII, v. 15—XXXVIII, v.2) [16], este suficientă pentru a constata că versiunea pe care o urmează nu se identifică cu nici una dintre versiunile psaltirilor slavone tipărite de diacon. Lăsînd la o parte deosebirile ortografice, care de la bun început indică că nu acest manuscris a constituit modelul versiunilor coresiene, *Psaltirea* atribuită jupanului Toma se mai individualizează şi printr-o serie de trăsături morfologice şi lexicale specifice :

Ps. XXXVII, v. 16 : подвизастꙗ сѧ ногѣ мои (ms. 7) — подвизатн сѧ ногама моима (Psaltirile coresiene din cca. 1574 [17] şi cca. 1576 [18]; повизашѫ сѧ ногама моима (*Psaltirea* slavo-română din 1577) [19]

---

[10] Petăr Atanasov, *Нови данни за славянското книгопечатане в Румъния през XVI век*, p. 140—141.

[11] Vezi reproducerea ei la L. Demény, *op. cit.*, p. 71, fig. 2.

[12] Cf. Dejan Medaković, *Grafika srpskih štampanih knjiga XV—XVII veka*, Beograd, 1958, planşa XXXVIII, fig. 2; XXXIX, fig. 1.

[13] Vezi Radu Tempea, *Istoria sfintei beserici a Şcheilor Braşovului*, ediţie îngrijită, studiu introductiv, indice de nume, glosar, note de Octavian Şchiau şi Livia Bot [Bucureşti], 1969, p. 188, 195. Data exactă a sosirii la Braşov a lui Mihai nu ne este cunoscută. Cronica popii Vasile menţionează că evenimentul s-a petrecut în momentul („în timpul acesta") cînd popa Iane a devenit preot secund, pe lîngă popa Voicul, la biserica Sf. Nicolae. După cum se ştie, Iane i-a succedat popii Vasile, care a murit în 1575 sau în 1576; cf. Pavel Binder şi Arnold Huttmann, *Între istorie şi filologie. Mediul cultural românesc al Braşovului în epoca coresiană*, în „Limba română", XX, 1971, nr. 1, p. 9.

[14] Oltean, *Controverse*, p. 353; Oltean, *Rădăcini umaniste*, p. 12; Oltean, *Tiparul*, p. 12; Oltean, *Întîia şcoală*, p. 47; Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 318—319.

[15] Oltean, *Controverse*, p. 353; Oltean, *Tiparul*, p. 12.

[16] Oltean, *Controverse*, p. 359.

[17] Biblioteca Academiei R.S. Româna, CRV 16_1.

[18] Biblioteca Academiei R. S. România, CRV 18_1.

[19] Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparaţie cu psaltirile coresiene din 1570 şi din 1589*, text stabilit, introducere şi indice de Stela Toma, Bucureşti, 1976, p. 173.

2. Ipoteza tutelării activității tipografice coresiene de către preoții șcheieni nu este nouă. Ea a fost susținută de P. P. Panaitescu, în ultimii ani ai activității sale [5], fiind adoptată ulterior și de cercetătorul bulgar Petăr Atanasov [6]. În termenii în care a fost formulată de slavistul român, ipoteza nu se susține [7]. Elementul nou pe care îl aduce Vasile Oltean în încercarea sa de a o relansa îl constituie identificarea surselor manuscrise și tipărite pentru un mare număr de cărți coresiene, surse care, după cum sîntem încredințați, se află în legătură directă cu activitatea literară a preoților din Șcheii Brașovului. Pentru ca cititorul să poată aprecia singur valoarea acestor concluzii, vom examina în continuare fiecare dintre textele coresiene aduse în discuție de autor, împreună cu originalul pe care i-l atribuie.

3. Colaborarea dintre Coresi și preoții din Șcheii Brașovului se poate observa, pretinde autorul, cu prilejul tipăririi *Sbornicului* slavon, partea a II-a (1569). „Avem dovada că în timpul studiilor de la Pec (Iugoslavia), cunoscutul cărturar Mihai, colaboratorul diaconului Coresi, alături de alte cărți achiziționează Sbornicul tipărit la Veneția de Bojidar în 1538, păstrat azi în arhiva muzeului. Înainte de a pleca în Muntenia (1578), Toma, unchiul popei Mihai, dăruiește bisericii partea I a Sbornicului, un manuscris din secolul al XV-lea. La venirea sa, Coresi tipărește doar partea a II-a a Sbornicului după cel adus de Mihai, transpunîndu-l din redacție sîrbă în redacție medio-bulgară (redacție a majorității cărților coresiene), fără a tipări și partea I întrucît aceasta exista în manuscris. Deci, evident că Sbornicul a fost tipărit la cererea cărturarului Mihai" [8]. Necunoscînd bibliografia problemei, autorul își închipuie că diaconul Coresi nu ar fi tipărit decît partea a II-a a *Sbornicului*, întrucît prima sa parte se păstra, sub formă manuscrisă, în Șcheii Brașovului. Adoptînd un asemenea raționament, nu vedem ce rost ar mai fi avut atunci tipărirea ultimei părți, de vreme ce presupusul ei model (exemplarul *Sbornicului* venețian) se afla, de asemenea, în posesia preoților șcheieni. Cunoașterea ultimelor rezultate pe care le furnizează cercetarea acestei ediții l-ar fi scutit pe autor să formuleze o ipoteză, compromisă încă din față. În primul rînd, ediția *Sbornicului* coresian a cunoscut două volume, și nu unul (exemplarul primului volum conținînd materia pe lunile septembrie-februarie a fost descoperit în urmă cu peste zece ani la mănăstirea Kilifarevo, în apropiere de Tîrnovo [9]. În al doilea rînd, deși se identifică în

---

[5] *Începuturile scrisului în limba română. Noi contribuții*, în „Studii și cercetări de bibliologie", V, 1963, p. 116—132; *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, p. 141—163.

[6] *L'imprimerie en Roumanie et les bulgares de Brașov au XVI^e s. (La collaboration culturelle bulgaro-roumaine au XVI^e s.)*, în „Etudes balkaniques", 6, 1967, p. 123—139.

[7] Vezi Ion Gheție, *Coresi și Reforma în lumina unor interpretări noi*, în „Studii și cercetări lingvistice", XVIII, 1967, nr. 2, p. 231—238; Al. Mareș, *Note despre Coresi*, în „Limba romînă", XIX, 1970, nr. 3, p. 253—257; Pavel Binder, *Între istorie și filologie. II O ipoteză privind caracterul patronajului exercitat de juzii Brașovului asupra tipografiei coresiene*, în „Limba română", XX, 1971, nr. 2, p. 125—130; idem; *Precizări cu privire la perioada coresiană a culturii brașovene*, în „Limba română", XXII, 1973, nr. 3, p. 271—277.

[8] Oltean, *Controverse*, p. 352.

[9] Petăr Atanasov, *Нови данни за славянското книгопечатане в Румъния през XVI век*, în *StudiaBalcanica*, Sofia, 1970, p. 133, 137—142; L. Demény, *O tipăritură coresiană necunoscută bibliografiei românești de carte veche*, în *Tîrgoviște, cetate a culturii românești*, Partea I *Studii și cercetări de bibliofilie*, București, 1974, p. 47—51.

ORIGINALELE CĂRȚILOR CORESIENE. PE MARGINEA UNEI IPOTEZE RECENTE

ALEXANDRU MAREȘ

1. Într-o suită de articole și studii publicate în ultima vreme [1], Vasile Oltean își propune să evidențieze strînsa legătură dintre activitatea literară a preoților din Șcheii Brașovului și activitatea tipografică desfășurată de diaconul Coresi. Dovezile care îndrituiesc această ipoteză sînt de natură textologică, autorului fiindu-i dat să descopere în arhiva muzeului din Șcheii Brașovului cîteva manuscrise copiate de cărturari localnici și folosite de diaconul Coresi la tipărirea unora dintre cărțile sale. Fericită și, totodată, neașteptată descoperire, dacă avem în vedere faptul că manuscrisele acestei arhive au fost cercetate în mai multe rînduri de specialiști cunoscuți, precum Nicolae Iorga, Constantin Lacea, Candid C. Mușlea, P. P. Panaitescu, Ion-Radu Mircea etc. Toți aceștia, ține să precizeze Vasile Oltean, au manifestat o „sumară preocupare" pentru fondul respectiv de manuscrise, astfel că nici unuia dintre ei nu i-a fost dat să observe că, la sosirea lui Coresi în Brașov, la biserica Sf. Nicolae din Șchei „existau toate cărțile de cult care ar fi putut fi supuse unei editări" [2]. Dealtfel, conchide autorul, stabilirea lui Coresi în cetatea de la poalele Tîmpei și activitatea sa tipografică au constituit „o urmare directă a școlii de copiști care se formase cu mult timp în urmă în Șcheii Brașovului, în cadrul căreia Costea, Bratu, Dobre, Voicu, Iane și Mihai... s-au expus unei migăloase munci de scriere, transcriere și traducere a cărților de cult și cultură" [3]. Adevărații patroni ai diaconului muntean au fost preoții de la biserica Sf. Nicolae, iar atelierul său tipografic a funcționat în Șchei, și nu în cetatea Brașovului, cum apare menționat locul de imprimare în unele din epilogurile cărților sale [4].

---

[1] *Izvoarele Octoihurilor slavone din Șcheii Brașovului*, în „Biserica ortodoxă română", XCVII, 1979, nr. 3—4, p. 526—530 (se va cita *Oltean, Izvoarele*), *Controverse coresiene*, în *Cumidava*, XII, 1, 1979—1980, p. 351—362 (se va cita Oltean, *Controverse*), *Rădăcini umaniste ale învățămîntului brașovean. Școala din Șchei*, în „Astra", XV, nr. 4 (121), decembrie 1980, p. 12, 13 (se va cita Oltean, *Rădăcini umaniste*), *Tiparul lui Coresi*, în „Astra", XVI, 1981, nr. 2, (123), p. 1, 12 (se va cita, Oltean, *Tiparul*), *Întîia școală românească din Scheii Brașovului*, Brașov, 1981 (se va cita, Oltean, *Întîia școală*), *Diaconul Coresi cu prilejul a 400 de ani de la tipărirea Cazaniei*, în „Mitropolia Ardealului", XXVI, 1981, nr. 4—6, p. 312—321 (se va cita Oltean, *Diaconul Coresi*).

[2] Oltean, *Controverse*, p. 351—352.

[3] Oltean, *Întîia școală*, p. 113.

[4] Oltean, *Controverse*, p. 356; Oltean, *Tiparul*, p. 1, 12; Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 312—316, 320—321.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 198—208, București, 1982.

tate que les corrections concernant le rythme et la mesure n'affectent que 2 % d'un total de 3400 vers environ (pour les pastourelles anonymes françaises).

En parallèle avec l'attitude de Marcabru par rapport aux filles de la campagne, il est révélateur de lire ce qu'Andreas Capellanus dit des amours avec de jeunes paysannes : « Mais si par hasard l'amour des paysannes t'attirait, garde-toi de les flatter par de nombreuses louanges, et si tu trouves une occasion propice, n'hésite pas à accomplir tes désirs et à les posséder par force ; c'est à grand'peine en effet que tu pourrais fléchir leur apparente rigueur au point qu'elles avouent être prêtes à te céder sans réticence, ou qu'elles te permettent d'obtenir les plaisirs que tu attends d'elles. Il faut d'abord les contraindre quelque peu pour les guérir de leur pudeur. Nous ne prétendons pourtant pas, en disant cela, t'inciter à aimer des paysannes, nous voulons simplement que si tu te trouvais bien imprudemment porté à les aimer, tu puisses apprendre, par ces quelques préceptes, quelle attitude tu dois adopter ». (André le Chapelain *Traité de l'Amour courtois*, trad. par Claude Buridant, Paris, 1974, p. 148, chap. XI).

Comme le remarque Erich Koehler *(La pastourelle dans la poésie des troubadours*, Mélanges F. Lecoy, Paris, 1973, p. 283) « L'oxymoron *cortesa vilana*, par lequel le chevalier apporte une preuve à sa conception de la *toza* pour la rendre plus sensible à ses désirs amoureux, rend compte de manière ironique de l'état de fait que la bergère devient le porte-parole de la vraie *cortesia* dont l'abus et la déchéance se traduisent dans le reflet satirique de ses paroles. » En fait, Marcabru aurait plutôt parodié la pastourelle pour en faire une polémique et une critique des mœurs courtoises qui à ses yeux étaient dépravées.

En conclusion, quelle est la place des pastourelles dans la lyrique médiévale ? Il faut faire une distinction très nette entre les scènes rustiques, souvent comiques, destinées à divertir un public courtois pour lesquelles nous refuserons l'étiquette de « pastourelles » pour la remplacer par celle plus adéquate de « romances » ou « poésies pastorales » et les sirventès, telle la pièce de Marcabru ou les pièces contenant des allusions politiques explicites. Ce sont des reflets d'une insatisfaction et d'une rancune à l'égard de la courtoisie et de ses règles rigides et élitaires ou d'une situation donnée. Pour ces derniers sirventès, le décor champêtre et les personnages ne sont que des prétextes. Quant aux pastourelles proprement dites, elles ne diffèrent que très peu, au point de vue formel, des chansons courtoises ; leur but est de distraire sans avoir la prétention d'offrir une contrepartie à la *canso*. Le personnage féminin s'est mué en vue vilaine qui évolue dans un environnement agreste. Quant aux grivoiseries que certains ont voulu discerner dans les pastourelles, elles sont exceptionnelles et n'ont rien à envier à certains vers de chansons courtoises, très crus, de nos plus grands troubadours. On ne peut donc classer globalement toutes les pièces que nos anthologies ou éditeurs nomment pastourelles.

III Entre Guibor et Ansel
marchent del pié lo prael;
Guioz lez Maroie
refasoit lo lecherel
et font croller le cercel
si qu'il en pecoie.
Cil et cele se desroie,
fierent del pié sor l'arboie.
chescuns i fait son merel.
Et Guis en son chalemel
cointoie lo dorenlot:
(refrain)

IV Senz semonse et senz apel,
de mon palefroit morel
dessent lez l'arbroie.
En la dance molt isnel
ne mis lez un sotterel,
cui formet ennoie;
car de celi l'esloignoie
qu'il amoit, si s'en gramoie,
si a dit: „Seignor tousel,
cil qui fait lo damoisel
nos tout nostre dorenlot.
(refrain)

V Dist Perrins: „Sire donzel,
querez aillors vostre avel,
laissiez autrui proie."
Kant cil oï son aidel,
en sa main prist un caillel,
vers moi lo paumoie.
Kant' vi la force niert moie,
sor mon cheval remontoie;
mais l'un d'aus oing lo musel,
d'un baston li fis borsel,
puis guerpi lo dorenlot.
(refrain)
Envoi
Lors me suis mis a la voie
et chascuns d'els me convoie
de baston ou de chaillel.
Lor chiens Tancre et Mansael
m'ont hué senz dorenlot.
(refrain) (édit. Rivière, II, p. 77—79)

Cette pièce ne répond pas aux critères indispensables pour la classer parmi les pastourelles : c'est une romance ni plus, ni moins. On pourrait ajouter dans cette catégorie de pièces, faussement nommées pastourelles, trois exemples français qui renferment des allusions politiques ; l'un d'eux est de Jean Bodel (Bartsch, III, 40), l'autre de Lambert l'Aveugle, dont la bergère se prononce avec véhémence contre les Français et le troisième est anonyme (B. II, 21).

Quand on examine les pastourelles occitanes, et en particulier l'une des plus anciennes, celle de Marcabru, on ne peut s'empêcher de considérer *L'autrier, jost' una sebissa* comme un sirventès, mettant en scène une bergère et un chevalier dans un cadre champêtre. L'auteur développe une critique mordante à l'encontre du monde courtois et de ses lois. Il insiste sur les différences sociales et utilise ces inégalités pour produire un type de poème amoureux réaliste qui agirait comme un contre-poids à une poésie idéaliste des trouvères et des troubadours, une réponse au désir sublimé des chansons troubadouresques. Il en fait le support pour un débat dans la tradition médiévale. La tendance marquée à l'abstraction confirme notre hypothèse, ce n'est pas l'élément narratif qui est déterminant, mais l'échange d'idées ; le thème n'est qu'un prétexte aux jeux de l'esprit. L'action et le décor de la pastourelle sont des éléments tout à fait typiques pour la poésie courtoise : on y reconnaît la fiction conventionnelle qui place dans un cadre printanier des personnages raisonnant d'amour.

Une petite parenthèse pour insister combien la versification, la structure strophique et la rime de nos pastourelles se sont coulés purement et simplement dans le moule de la chanson courtoise. J.-C. Rivière cons-

courtois ; son argumentation rappelle cependant la sagesse souvent désinvolte de la bergère de la pastourelle qui l'emporte sur son noble interlocuteur.

I L'autrier, lonc un bosc fullos
Trobiei en ma via
Un pastre mout angoissos
Chantan, e dizia
Sa chansos: „Amors,
Ie·m clam dels lauzenjadors,
Car la dolors
Qu'a per elhs m'amia,
Mi fai piegs que·l mia!"

II « Pastre, lauzengier gilos
M'onron chascun dia,
E dizon qu'ieu sui joios
De tal drudaria
Don mi creis honors.
E no·n ai autre socors,
Perc·l paors
Que cil n'an, seria
Vertatz, s'ieu podia ».

III «Senher, pus 10 fals ressos
De lor gelozia
Vos platz, pauc etz amors,
Quar lor fellonia
Part mans amadors.
Qu'ieu pert midons pel trachors,
Et es errors
E dobla folhia
Qui en lor se fia».

IV «Pastre, ieu no sui ges vos,
Que·l maritz volria,
Bates midons a sazos,
Qu'adoncs la·m daria.
Quar per aitals flors
Las an li gelos pejors;
Qu'ab las melhors
Ten dan vilania
E·i val cortezia».

L'ironie cultivée par Cadenet est élevée ici jusqu'aux confins du sarcasme. On sait combien la fleur est le symbole de la beauté et de la pureté féminine. On se bornera à rappeler la chanson 5 de ce même troubadour : Ai, dousa flors ben olenz, Plus clara que flors de lis (v. 1—2). La transposition au portrait ridiculisé de la scène de ménage semble presque un tour de force. Il est évident que, malgré la présence du chevalier, d'un berger et du cadre agreste, cette pièce n'a plus rien à voir avec une pastourelle, et cependant, elle figure dans les anthologies de pastourelles et elle est citée comme appartenant de plein droit à ce genre littéraire par les critiques. Un autre exemple d'une pièce en langue d'oïl (Bartsch II, 22 et n° 48 chez Rivière) *La doucors del tens novel.*

I La doucors del tens nouvel
fait changier ire en revel
et acrestre joie.
Por lo comancement bel
dou douz mai, lez un boschel,
tot seus chevalchoie.
Entre un pré et une voie
espringoient sor l'erboie
pastores et pastorel
et en lor muse a frestel
vont chantant un dorenlot:
„Vos avroiz lo pickenpot,
et j'avrai 10 dorenlot".

II Por faire le cointerel
ot chascuns un vert chapel
et blanche corroie
et ganz couez et coutel
et cotte d'un gros burel
a divers roie.
S'ot chescuns lez lui la soie
et chescune se cointoie
por son cointe vilenel.
Biatris estroit graislel
va chantant un dorenlot:
(refrain)

L'agencement d'éléments caractéristiques de l'exorde de la pastourelle est composé d'un *argumentum a tempore* et d'un *argumentum a loco*. La scène se déroule toujours à la campagne à l'ombre d'un bosquet ou près d'une fontaine.

2) *La rencontre entre une bergère et un chevalier-poète*. Les arts poétiques du Moyen Age précisent que cette jeune fille peut être une bergère, une vachère ou une porchère, ou une gardeuse d'oies, etc. Dans la grande majorité des pastourelles conservées, il s'agit effectivement d'une bergère, d'une vilaine, d'une fille de la campagne et jamais d'une femme mariée. Fort éloignée de la dame hautaine et de son orgueilleux ascendant, notre bergère sera franche au plaisir, pourvue d'une ingénue complaisance et dotée d'un solide bon sens. Quant au chevalier, c'est le personnage qui dit «je» dans la pastourelle. Les auteurs ne s'attardent pas à le décrire, se bornant à le nommer «seigneur». Tout le relief et la force expressive du genre tiennent au contraste entre les scènes décrites et la conception courtoise des relations. Il y a opposition manifeste entre deux classes sociales profondément différentes par les mœurs. Et c'est précisément cette différence qui permettra à l'auteur, selon les cas, de jouer avec celle-ci pour exercer sa critique à l'égard du monde artificiel de la courtoisie. Il y a également le personnage du berger qui apparaît dans certaines pastourelles. Nous l'éliminons de notre définition, en effet, nous verrons par la suite qu'avec son entrée en scène, nous n'avons plus affaire avec le genre de la pastourelle, mais il s'agit de petits tableaux d'idylles champêtres, de scènes rustiques, destinés à amuser un public courtois.

3) *Le débat*. Echange verbal entre le chevalier et la bergère durant lequel ce dernier fait des avances à la jeune femme ; le scénario peut varier : la bergère résiste, il lui promet des présents ou le mariage et à la faveur de cette duperie, il en vient à ses fins ; quelquefois, le chevalier recourt brutalement à la force. D'autres fois, la bergère est sauve, le chevalier n'ayant pu la persuader de lui céder, il veut la saisir dans ses bras, elle crie alors au secours et des bergers se précipitent à son appel et mettent en fuite le séducteur.

Contrairement à la tradition des histoires de la littérature du Moyen Age et aux éditeurs d'anthologies de pastourelles (K. Bartsch, J.-C. Rivière, J. Audiau), je pense qu'à l'heure de faire le recensement des pastourelles en langue vulgaire, il faut retrancher environ une quarantaine de pièces. Effectivement, elles montrent une bergère dans un cadre agreste, mais il s'agit là de romances ou plutôt de *poésies pastorales*, ce sont de petits tableaux, des scènes rustiques entre bergers qui s'amusent, jouent des instruments de musique ou se querellent. Un des personnages-clé fait défaut : le chevalier-poète, ou s'il existe c'est comme témoin passif d'une scène entre vilains, également le débat entre le chevalier et la bergère manque. Je me contenterai de donner deux exemples. Le premier est de Cadenet, *L'autrier, lonc un bosc fullos*, édité dernièrement par Josef Zemp (*Les poésies du troubadour Cadenet*, Berne, 1978, p. 260—261). L'auteur développe, sous prétexte d'une situation de pastourelle, une tenson au sujet des médisants, dispute dans laquelle il remplace le troubadour-partenaire de la tenson par un berger dont les attributs sont ceux du poète

APPROCHE TYPOLOGIQUE DE LA PASTOURELLE MÉDIÉVALE

MARIE-CLAIRE GÉRARD-ZAI

(Basel)

La pastourelle a depuis fort longtemps suscité l'intérêt des médiévistes. Dès 1846, Wilhelm Wackernagel s'interroge sur la portée de ce genre lyrique complexe et ambigu ; également A. Jeanroy, M. Delbouille, Ed. Faral et E. Köhler, pour ne citer que quelques noms ; trois thèses de doctorat lui seront consacrées : celle d'Edgar Piguet en 1927, de Mia Irene Gerhardt en 1950 et vingt ans plus tard, en 1970, celle de Michel Zink.

La pastourelle fut au centre des débats dans la discussion passionnée entre partisans et adversaires de la thèse d'une littérature populaire ou d'une littérature savante ; ce débat romantique sur l'art repose sur des fondements idéologiques et historiques. Cependant, quelque populaires que puissent être certains éléments constitutifs de la pastourelle, elle postule toujours l'existence d'une initiative individuelle et émane de la littérature courtoise.

Comme le dit excellemment Paul Zumthor *(Essai de poétique médiévale*, Paris, 1972, p. 58), le médiéviste «se trouve sans cesse confronté à la profondeur d'un passé antérieur aux textes que nous possédons, et durant lequel les traditions dont ceux-ci relèvent se sont formées, d'où la perpétuelle et légitime tentation de remonter les pistes... » La pastourelle présente un terrain privilégié pour sonder l'origine des genres littéraires, et durant plus d'un siècle, des dizaines d'articles ont tenté de démontrer l'origine médio-latine ou celtique ou encore le reflet des *Eglogues* de Virgile dans les pastourelles d'oc et d'oïl. Les longues discussions sur la genèse de ce genre littéraire n'ont abouti à aucune solution satisfaisante et concrète.

Pour essayer de mieux cerner la pastourelle, il faut la définir. Trois éléments indispensables constituent le genre :

1) *L'exorde.* L'exorde de la pastourelle en langue vulgaire comprend tous les éléments qui se trouvent en dehors de la partie dialoguée de la pastourelle ; il s'agit généralement de la première strophe, quelquefois de la deuxième. Comme le démontre fort bien Elisabeth Schulze-Busacher (*CN* 38, 1978, p. 223—232), «il montre des procédés stylistiques qui n'appartiennent qu'à ce genre et qui ne semblent pas se rattacher au schéma de construction des strophes printanières des chansons d'amour ou au topique du *locus amœnus* selon la définition des arts poétiques. » (p. 224

Revista de istorie şi teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 193—197, Bucureşti, 1982.

Si tratta di una frase finale, topica, che si trova ripetuta quasi alla lettera nell'altra predica scritta da Antim per la medesima festività. Posta dopo le frasi di saluto al principe e alla nobiltà, la frase, nella sua semplicità di scrittura, conclude degnamente la splendida omelia.

L'analisi che abbiamo dedicato a questa predica vorrebbe essere da parte nostra un primo contributo rivolto ad illustrare l'alta validità letteraria dell'opera del metropolita, che certo meriterebbe di essere meglio studiata e conosciuta anche in Italia [34]. La ricchezza e la complessità del sostrato culturale di questa produzione omiletica, ricchezza di cui abbiamo fornito solo un limitato saggio, costituisce inoltre un significativo esempio del patrimonio di tradizioni a cui la letteratura e la civiltà rumena seppero collegarsi, attingendovi gli elementi più consoni alla spiritualità nazionale e rielaborandoli con vigorosa originalità.

[34] L'unico studio in italiano su Antim che sia di un certo rilievo si deve a M. Ruffini (*Il metropolita Valacco Antim Ivireanul*, in „Oikoumenicon", III (1966), p. 357–398).

In questa chiusa non si può fare a meno di sottolineare il cambiamento di stile rispetto alla parte precedente: da uno stile sublime si passa ad un tono ancora solenne, ma un po' più dimesso, tanto che la scrittura accoglie alcuni anacoluti. Si possono segnalare, ad es., la „concordatio ad sensum": „Questo popolo... non osano" ed il forte anacoluto: „Per questo io... essendo loro padre spirituale... per mezzo mio ti pregano tutti".

Nell'invocazione finale alla Madonna, Antim è invece più impersonale e si rifà a modelli ormai canonici. Il passo è infatti molto simile a quello corrispondente della predica di Varlaam. In particolare Varlaam scrive: „Signora, imperatrice e gloria dei cristiani, più alta del cielo e più pura del sole, vergine e madre del figlio di Dio, speranza dei peccatori e approdo per chi è sbattuto dalle onde, guarda i tuoi uomini! Vedi il tuo gregge, siamo le pecore del tuo gregge, proteggici, salvaci dai lupi invisibili, dai demoni!... Vedi, o Vergine, le nostre amarezze, vedi le necessità, vedi le malvagità che ci circondano!"
E Antim:

„O tu, signora su Dio, di cui sei madre, regina del cielo e della terra, gloria ed onore dei cristiani, che sei più alta dei cieli e più pura del sole, Vergine lodatissima, speranza dei peccatori e approdo di coloro che sono sbattuti dalle onde dei peccati, guarda il tuo popolo, vedi il tuo retaggio, non abbandonare noi, peccatori, ma proteggici e salvaci dalle insidie del diavolo, perché ora ci hanno stretto di amarezze, necessità, malvagità e sventure. Dacci la mano in aiuto, Vergine, perché siamo in pericolo!"

In base a questo raffronto sarebbe forse eccessivo e ingiustificato considerare il passo di Antim come un'allusione alle difficoltà del presente. E' indubbio che i riferimenti alla realtà storica del tempo, le prese di posizioni contro i „pagani dominatori" si colgano abbastanza di frequente nelle *Didahii*. A volte, tuttavia, gli accenni alle sventure e alle difficoltà della vita sembrano convenzionali e generici. Così sembrerebbe anche qui, sebbene il fatto che Antim non dica „ci stringono", al presente, come Varlaam, ma „ci hanno stretto", al passato, potrebbe alludere ad un preciso avvenimento, per cui, forse, si potrebbe parlare di attualizzazione. Poco più oltre, del resto, nell'augurio finale al principe, il metropolita prega la Vergine perché lo protegga dai „lupi visibili e invisibili". Tale espressione, tradizionalmente riferita al diavolo, come fa appunto Varlaam nel passo sopra citato, viene invece manifestamente riferita da Antim ai Turchi, avversari aperti del voivoda e della cristianità rumena, e ai dignitari di corte, che per i propri interessi tramano contro il principe e vengono considerati da Antim come i veri responsabili delle sciagure presenti.

Siamo così pervenuti al solenne periodo finale della predica, che citiamo per esteso:

„(Cristo) ci renda degni tutti indistintamente di passare tutta la nostra vita onesta, pura e senza peccato, perché con una sola bocca e un solo cuore possiamo esaltare per sempre Dio e dire a te (Maria): Rallegrati, tu che sei piena di grazia; il Signore e con te".

nessi [29]. Qualche immagine, poi, denota una sensibilità delicata. Ricordiamo almeno quella della luna che oscura le altre stelle, che ricorda (sembra impossibile pensare ad una qualche dipendenza) due splendidi frammenti di Saffo :

„Le stelle intorno alla bella luna ora nascondono il fulgido volto" ; „. . . la luna dita di rose tutte vince le stelle" [30].

La predica prosegue ricordando vari episodi biblici interpretati come prefigurazioni della Vergine apparse ai profeti : il roveto ardente di Mosé (Esodo III, 2) ; il bastone fiorito di Aronne (Num. XVII, 23) ; la scala apparsa a Giacobbe (Genesi, XXVIII, 12, letteralmente citato) ; la porta vista da Ezechiele (Ez. XLIV, 1—3) ; la lana di Gedeone (Giudici, VI, 37) ; il monte di Daniele (Dan. II, 34). Anche queste interpretazioni figurali sono attestate nelle prediche del Damasceno. Sembrerebbero invece solo di Antim, sebbene anche esse mutuate dalla tradizione omiletica mariana, quelle dei bosco ombroso di Abbacuc (Ab. III, 3) e quella del letto di Salomone, di cui non sono riuscito a rintracciare con precisione la fonte biblica, e che comunque è citato anche da Efrem il Siro [31] ed è spesso tenuto presente nella iconografia e nella innografia mariana orientale [32].

Nell'ultima parte della predica, prima della chiusa, Antim ricorda la festività del giorno, l'ascensione di Maria. La descrizione che egli ci offre è una vera e propria apoteosi. La Vergine lascia la tristezza per raggiungere la gioia, mentre gli apostoli portano il suo corpo nell'orto dei Getsemani per il seppellimento. Maria, splendidamente vestita, affida la sua anima al figlio ; le potenze celesti si meravigliano del suo trionfo ; il cielo apre le sue porte e accoglie colei che riconciliò il cielo e la terra, Dio e l'uomo.

Anche qui Antim ha inserito nel contesto citazioni dal Cantico dei Cantici (VI, 10 e VIII, 5) e dal Salmo 44, 10, frequenti in tutte le prediche mariane ; anche qui una frase sembra tolta da una predica del Damasceno [33] ; anche qui, però, l'insieme è originalmente ricreato in una visione che può ricordare le icone bizantine e che ai occidentali fa pensare all'Assunta del Tiziano.

Arrivata al suo culmine, la predica termina. Resta solo la „peroratio", in cui Antim invita brevemente i fedeli a celebrare la festa della Vergine, rivolgendosi poi alla stessa Maria, perché protegga il suo popolo ed interceda presso Dio in favore del principe, dei nobili e di tutto il paese, donando loro la prosperità.

---

[29] Nel Damasceno, ad es., le reminiscenze bibliche si sviluppano nel corso di tutta la predica. Antim, invece, riesce a concentrarle tutte in un solo passo, perché il suo sermone segue una linea di sviluppo più moderna e viva.

[30] Si tratta dei frammenti 34 D (vv. 1—2) e 96 D (vv. 9—10), che abbiamo citato nella traduzione di R. Cantarella *(Letteratura greca*, Milano — Roma 1964, p. 94 e 91).

[31] Efrem, *Opera* . . . ed. cit. III, 530.

[32] Cfr. S. Der Nersessian, *Le lit de Salomon. Recueil de travaux de l'Institut d'Études Byzantines*, t. VIII (1). *Mélanges G. Ostrogorsky*, Belgrad, 1963, p. 77—82.

[33] Si tratta della frase: „Astăzi iş da preasfînt sufletul ei în mîinile Fiiului ei", che ricorda, molto da vicino, questi due passi del Damasceno: "Οὐκ αὐτὴ μᾶλλον ταῖς χερσὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ Θεοῦ αὐτῆς τὴν ψυχὴν παρατίθηται;" (Hom. I in Dorm. B. V. Mariae, in *PG*, XCVI, 705) e "Εἰς χειράς σου, Τέκνον ἐμὸν τὸ πνεῦμα μου παρατίθημι" (Hom. II in Dorm. B. V. Mariae, in *PG*, 735). Naturalmente, la frase riecheggia le parole di Cristo sulla croce (Luca, XXIII, 46).

che Antim ha riferito alle creature di questo „mondo perfetto" che Dio non volle creare (luminoso, bello, brillante, dolce, alto, benefico, meraviglioso, perfetto) li sentiamo rivolti a lei: è la sua immagine, dunque, che assomma tutte queste qualità, trionfando in questa sorta di eden fantastico.

E' naturale che un così bel momento introduca, quasi sfociandovi, nella parte più propriamente innografica del sermone, in cui più stretti si fanno i legami con la *Bibbia* e la patristica.

Abbiamo otto periodi, di varia lunghezza, ma tutti inizianti con „Aleasă iaste..." (Eletta è... Eletta è.... Eletta è). Si tratta di un procedimento iterativo abbastanza frequente in Antim, così come nelle omelie dei padri della Chiesa. In questo caso sembra voler riecheggiare le litanie e gli inni in lode della Vergine. Inizialmente leggiamo tre similitudini: „Eletta è come il sole.... Eletta è bella è come la luna... Eletta è come l'alba." Poi, alle similitudini succedono delle vere e proprie metafore: „Eletta è perché è la fonte... Eletta è perché è il cipresso... Eletta è perché è il giglio".

Molte delle immagini che Antim presenta risalgono al Cantico dei Cantici [24] così il giglio tra le spine (Cant. II, 1), il giardino chiuso e la fonte sigillata (Cant. IV, 12), il sole, la luna e l'alba (Cant. VI, 10). Altre immagini sembrano riecheggiare l'Acatisto e altri inni mariani. Ognuna serve per impostare una frase retoricamente costruita. Il Călinescu, a proposito di questo passo, ha parlato di „elogio francescano svolto con una cadenza fastosa come una coda di pavone" [25]; altri di „momento di purezza lirica". Certamente anche qui è avvertibile l'influsso della letteratura bizantina; in particolare è significativo che molte delle immagini bibliche usate da Antim siano attestate anche nelle prediche mariane del Damasceno. In un passo „...è vergine prima di partorire, vergine durante il parto, vergine anche dopo il parto", Antim sembra citare direttamente il Damasceno [26]. L'espressione era comunque topica, perché è attestata anche in Efrem il Siro [27] e si incontra molto simile anche in una predica di Varlaam: „și nainte de naștere și în naștere și după naștere fecioară ești" (sei vergine prima del parto e durante il parto e dopo il parto)[28].

La scoperta delle fonti a cui l'Ivirean ha attinto, o per meglio dire delle tradizioni cui si è direttamente collegato, non deve indurre a sminuire il valore letterario della predica: le citazioni bibliche e patristiche, i riecheggiamenti sono dal predicatore rielaborati e organicamente con-

---

[24] La predilezione dei predicatori mariani per questo libro biblico è dovuta all'interpretazione allegorica della Sposa, vista come la Vergine, oltre che come la Chiesa.

[25] G. Călinescu, *Istoria literaturii române. Compendiu*, București, 1968, p. 9.

[26] Ecco tre passi del Damasceno probabilmente tenuti presenti: „τὴν πρὸ τόκου παρθένον, καὶ ἐν τῷ τίκτειν πάρθένον, καὶ μετὰ τόκον παρθένον" (Homilia I in Nativitatem B. V. Mariae, in Migne, *PG*, XCVI, 667); „ἡ καὶ πρὸ τοῦ τόκου, καὶ ἐν τόκῳ, καὶ μετὰ τόκον, πάρθένος διαμείνασα" (Hom. in Annuntiationem B. V. Mariae, in *PG*, XCVI, 655); „αὕτη δὲ καὶ πρὸ τόκου, καὶ τίκτουσα μένει, παρθένος, καὶ μετὰ γέννησιν" (Hom. II in Dormitionem B. V. Mariae, in *PG*, XCVI, 723).

[27] „Virgo ante partum, virgo in partu et virgo post partum" (Efrem, *Opera*... ed. cit., III, 575).

[28] Varlaam, *Cazania* .... cit.

Di gusto ancor più tipicamente bizantino è il passo successivo : le interpretazioni allegoriche del nome di Miriam e del saluto angelico. Il nome simboleggerebbe la Trinità, perché è di tre sillabe, le due nature di Cristo, perché ogni sillaba è formata da due lettere, i sei misteri della fede, perché le lettere sono in tutto sei. Il saluto, da parte sua, è simbolo anch' esso della Trinità, perché la parola „Rallegrati" simboleggia il Figlio „gioia del mondo" ; „piena di grazia" ricorda lo Spirito Santo, „fonte della grazia" ; „il Signore è con te" si riferisce al Padre, che é Signore di tutte le cose. Antim sembra rivendicare l'originalità di questa interpretazione : dice infatti „secondo il mio ignorante giudizio", a può anche darsi che sia così. Forse una fonte di Antim potrebbe essere indicata dall'interpretazione acrostica del nome di Maria data da Ippolito di Tebe [22]. Anche se non fosse questo l'antecedente diretto, è certo che qui più che mai si avverte l'influsso delle interpretazioni allegoriche bizantine, ricercate, colorite, brillanti, seppure, in fondo, piuttosto vacue. Rispetto ad altre immagini artificiose e poco convincenti che figurano nelle *Didahii*, questa del „senso mistico del nome di Miriam" (Călinescu) [23] conserva ancora un suo fascino arcano.

Il passo successivo è, se non proprio uno squarcio lirico, certo un momento altamente poetico. Dio, nella sua onnipotenza, avrebbe potuto creare un universo più bello di questo che ha creato, ma non una creatura più perfetta della Vergine ; questo il significato del passo. E' però necessario riportare per esteso il testo, che si affianca degnamente ad altre descrizioni delle *Didahii*, altrettanto belle ed ugualmente raccordate a meditazioni teologiche :

„Ma Dio, che solo con una parola fece e creò tutte le cose visibili e invisibili, può veramente, con la sua assoluta onnipotenza, fare stelle più luminose di queste che brillano nel cielo, e una luna più bella di questa che ci guida la notte, e un sole più brillante e più luminoso di questo, che oscura con la sua luce tutte le altre luci, a cieli più grandi e più ampi in circonferenza, e uccelli con voce più dolce e fiori più profumati e alberi più alti e più fruttiferi e venti più salubri e atmosfere più giovevoli e animali in maggior numero e di più specie ; e più mondi di questo che abitiamo può costruire, più meravigliosi in grandezza e in perfezione. Ma una creatura che superi in dignità la Madre di Dio non potrà farla mai, sebbene sia onnipotente. Perché, come non è possibile non dico pensare, ma neppure immaginare con la mente un essere più santo e più alto della divinità, così neppure una creatura superiore a quella che partorì un Dio che si è fatto uomo..."

La tradizione descrittiva del mondo classico si fonde qui mirabilmente con una sensibilità tutta cristiana nella contemplazione del creato per approdare poi ad una esaltazione della Vergine davvero singolare. La Madre di Dio è direttamente appena nominata, ma tutti gli aggettivi

---

[22] Diekamp, *Hyppolitus von Theben*, Münster, 1898, p. 49. Riportiamo per esteso il brano : „Οἵτινες ἀποδεξάμενοι τὴν θεοφιλῆ αὐτῶν αἴτησιν, εὐχὴν ἐποιήσαντο, καὶ οὕτω τὰς χεῖρας ἐπὶ τὴς νεάνιδος ἐπίθέντες Μαριὰμ αὐτὴν ἐπωνύμασαν· ἅπερ δὴ ὄνειρα ἑρμηνευθὲν παρὰ τῶν τὰ θεῖα σοφῶν τὴν σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπείου γένους παρίστησι. διὰ γὰρ τῆς ἀκροστιχίδος τοῦ ὀνόματος τὸν νοῦν κατειλήφαμεν. ΜΑΡΙΑΜ. Μένη. Αὕτη. Ῥύσεται. Ἰοῦ. Ἅπαντας Μισοκάλου".

[23] G. Călinescu, *Istoria literaturii române*..., Bucureşti, 1941, p. 17.

Dal punto di vista teologico si potrebbe forse sottolineare l'espressione ,,prima di tutti i secoli'': prima della stessa creazione, dunque, Dio aveva scelto la Madonna (più oltre si dirà ancora ,,Dio la scelse prima di tutti i secoli, perché gli fosse dimora eterna''). Si tratta però di un concetto normale nell'ambito dell'ortodossia.

Vorrei piuttosto soffermarmi sul fatto, già segnalato, invero, dal Ciurea [15], che Antim, ad un certo punto, inserisca una sua libera traduzione dei vv. 10—11 dell'Inno Acatisto, che però non cita direttamente [16]. I versi nell'originale suonano:

χαῖρε ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς,
χαῖρε βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς. [17]

Antim li traduce impeccabilmente, adattandoli al suo discorso, così: ,,înălțimea fecioriei ei, întru carea cu anevoe să sue gîndurile omenești și adîncimea darurilor ei, carele nu să pot vedea lesne nici cu ochi îngerești''. E' curioso che nel corso della predica siano rari gli altri punti di contatto con l'inno, che avrebbe invece potuto fornire una gamma di immagini ricca e ricercata.

Approdata alla citazione del saluto dell'angelo, l'omelia si impernia a lungo su di esso. Antim nomina infatti personaggi biblici che ,,trovarono grazia davanti a Dio'', per affermare che la Vergine è al di sopra di tutti, in quanto a lei sola l'annuncio di grazia fu dato da Dio apertamente. Tutti i personaggi biblici di cui si parla (Abele, Enoc, Noé, Abramo, Giuseppe, Mose, David), sono nominati anche nel cap. 11 della lettera agli Ebrei di San Paolo, circostanza forse non casuale [18].

Se dunque il saluto angelico pone la Vergine al di sopra di tutti, a parere di Antim è lo stesso nome Miriam, che rivela la eccezionalità della Madonna, seconda solo a Gesù. Come infatti al nome di Gesù, che è al di sopra di ogni altro, si piega ogni ginocchio celeste, terreno e infernale [19], così anche Maria è più onorata in cielo dei Cherubini e dei Serafini, più riverita in terra di una imperatrice, più temuta nell'inferno che non tutti i santi. E'probabile che in questo punto Antim tenga presente varie fonti patristiche e innografiche [20], nonché l'apocrifo della discesa di Maria all'Inferno [21].

---

[15] Al. Ciurea, *Antim Ivireanul predicator și orator*, in ,,Bis. Ort. Rom.'', LXXIV (1956), p. 775—817. Della letteratura su Antim che ho avuto a disposizione, l'articolo del Ciurea risulta come quello meglio condotto e più approfondito. Non mi è stato disponibile, ad es. lo studio: E. Negrici, *Antim. logos și personalitate*, București, 1971.

[16] Anche in una delle importantissime lettere scritte al principe Costantin Brîncoveanu Antim traduce due versi dello stesso inno, pur non citandolo esplicitamente.

[17] R. Cantarella, *Poeti bizantini*, Milano, 1948, v. I, p. 86.

[18] Da un attento esame delle *Didahii* risulta infatti che le lettere dell'apostolo sono tenute spesso presenti da Antim nell'impostazione di alcuni passi delle prediche.

[19] Cfr. Lettera ai Filippesi, II, 9—10.

[20] In particolare il passo di Antim ,,mai cinstită în cer decît heruvimii și mai slavită fără de asemănare decît serafimii'' ricorda questo di Germano di Costantinopoli: "Χερουβίμ εἰδοξωτέρα καὶ Σεραφίμ τιμιωτέρα" (Migne, *PG*, XCVIII, 307) e quest'altro di Efrem il Siro: ,,honoratior Cherubim ... sanctior Seraphim et incomparabiliter reliquis omnibus supernis exercitibus gloriosior'' (Efrem, *Opera*...,ed. cit., III, 575).

[21] *L'Apocalisse della Madre del Signore*, a cura di Mario Ruffini, Firenze, 1954.

Abbastanza singolare e strano sembrerebbe dunque il termine *neritoricit* (quasi a dire 'rozzo, non elaborato'), che il predicatore attribuisce al suo discorso, cosí sapientemente costruito. Ma il termine si nega già da solo perché si tratta di una raffinata parola coniata dallo stesso Antim. Inoltre, esso va considerato nell'ambito della „professio humilitatis", altro fondamentale motivo dell'esordio di questa, come di altre prediche, in cui Antim lamenta la propria indegnità, la propria pochezza, la propria ignoranza.

Molti studiosi, proprio basandosi su queste espressioni, hanno creduto di dover esaltare la modestia del metropolita come una delle sue virtù precipue. Si tratta di una deduzione accettabile, a patto di non dimenticare il valore retorico della professione di umiltà come mezzo di „captatio benevolentiae" presso gli ascoltatori, colti e dunque severi.

Anche la scelta dello stile sublime, del resto (nel passo che stiamo esaminando è significativo l'uso dell'astratto per il concreto, per cui, anziché „davanti a voi che mi amate" è detto „davanti al vostro amore") può spiegarsi col fatto che questa predica fu pronunciata per una festività solenne, quando assistevano i nobili, i dignitari di corte, il principe stesso. Alla fine della predica sarà lo stesso Antim a rivelarci la composizione dell'uditorio, ma ancora prima di arrivare alla „peroratio" siamo in grado di comprendere quale raffinato pubblico fosse presente al sermone proprio in base allo stile elevato dell'omelia e alle parole reverenti del predicatore nei riguardi degli ascoltatori. Qui Antim parla di „desiderio e amore", di „onesta e santa riunione", e si tratta di espressioni usate anche in altre prediche, destinate allo stesso pubblico.

Ad onor del vero, in base alle testimonianze delle stesse *Didahii*, della onestà e della santità dei fedeli del tempo c'è quanto meno da dubitare : invidie reciproche, furti, delazioni, soprusi, ipocrisie erano comportamente diffusi (non solo allora, del resto...), di cui Antim, dall'alto dell'ambone, era implacabile avversario. Spesso, però, all'inizio delle prediche, egli sembra dimostrarsi rispettoso nei confronti di quei fedeli che poi non esita a rimproverare aspramente per i loro peccati. Questo atteggiamento, apparentemente contraddittorio, si spiega invece agevolmente, oltre che con la presenza dei nobili, che, se proprio non mette in soggezione Antim, certo lo spinge inizialmente a non urtare la loro suscettibilità, con un altro motivo, umanamente più alto : l'insieme dei fedeli è, per il metropolita, comunque sacro. Al di là di quelli che possono essere i peccati dei singoli, il riunirsi insieme per santificare il nome di Dio, per pregare insieme, dal piccolo al grande, in un momento cosi difficile per la cristianità rumena, è sempre per lui degno di lode.

Procedendo nel nostro esame del testo, notiamo che il passo successivo prende spunto ancora dal riconoscimento della propria pochezza. Antim afferma di aver meditato a lungo pur di trovare qualcosa di nuovo da dire in lode della Madre di Dio, ma non c'è riuscito, perché la sua mente è „turbata dalla nube dell'ignoranza e soprattutto ottenebrata solo a considerare i divini e luminosissimi doni di lei". Non gli resta dunque che salutare Maria con il saluto che le fu dato da Dio prima di tutti i secoli per mezzo dell'arcangelo Gabriele : „Rallegrati, tu che sei piena di grazia, il Signore è con te".

tà mariana è costituito dalla dettagliata narrazione dell'assunzione di Maria sulla base di vari apocrifi [12] (si veda, ad es., la predica di Varlaam), Antim arriva alla descrizione, splendida ma rapida, di questo mistero solo verso la conclusione del suo discorso. Inoltre, per quanto riguarda in particolare il rapporto col Damasceno, si nota che tutte le prediche di questo padre della Chiesa rivelano la loro destinazione alla lettura, più che all'esposizione a voce. La lunghezza delle prediche, che a noi moderni sembra spesso davvero eccessiva, le frequenti ripetizioni, il fatto che i discorsi non seguano una linea di sviluppo ma insistano sempre sui medesimi concetti, fanno, in effetti, dubitare che queste omelie venissero davvero pronunciate. Al contrario la *cazanie* di Antim, pur avendo anch'essa un carattere innografico, pur essendo anch'essa retoricamente impostata, presenta le caratteristiche del discorso rivolto ad un pubblico.

Accanto a periodi ampi, attenti alle clausole ritmiche, classicheggianti, abbiamo anacoluti propri dello stile parlato; accanto a parole rare e preziose troviamo, se pure in minor misura, termini del linguaggio comune. Direi anzi che in questo senso la predica è esemplare, perché realizza quell'equilibrio fra solennità e quotidianità, fra stile sublime e stile corrente, che è propria del migliore Antim.

Torniamo ora ad esaminare l'inizio del sermone. In questo caso Antim non esordisce con una citazione dalle Sacre Scritture, come fa invece molte altre volte [13]; tuttavia il metropolita inserisce subito nell'omelia un riferimento evangelico, accennando, al miracolo della moltiplicazione dei pani (Giov. VI, 1 sg.). Al gusto moderno, in verità non sempre queste reminiscenze riescono gradite. Dobbiamo però tenere presente che la conoscenza della *Bibbia* era in passato molto profonda anche presso i laici, per cui le citazioni scritturali, frequentissime in tutta la tradizione omiletica, suonavano molto familiari all'uditorio.

Nel nostro caso, poi, il riferimento evangelico non stona affatto, ma anzi contribuisce a dare solennità all'attacco che é, in effetti, uno dei più elevati delle *Didahii*. Si tratta di un unico periodo, dall'andamento che si direbbe latineggiante, ricco com'è di coordinazioni e subordinazioni. Anche la terminologia usata, („addolcire le orecchie degli ascoltatori", „il banchetto spirituale") appartiene ad una tradizione retorica che affonda le sue radici nel mondo classico e che Antim, la cui cultura era vastissima [14], dimostra di conoscere.

---

[12] Per quanto riguarda gli apocrifi sull'assunzione cfr.: Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae...*, Leipzig, 1866, p. 95—112; M. Jugie, *La littérature apocryphe sur la mort et l'Assomption de Marie à partir de la seconde moitié du VI siècle*, in „Echos d'Orient", XXIX (1930), p. 265—295.

[13] Le prediche che si aprono con una citazione biblica, in genere tratta dal Vangelodel giorno, sono in tutto diciannove. L'altra predica per il Trapasso della Madre di Dio inizia con un versetto del Magnificat (Luca I, 48).

[14] Vari sono i personaggi della storia antica citati nelle *Didahii*: Artaserse, Alessandro Magno, Tiberio, Biante, uno dei sette savi. Antim dimostra inoltre di conoscere Socrate („Conosci te stesso"), Empedocle (la teorria dei quattro elementi); nomina Esiodo, Anassagora, Aristotele, Democrito, Anassimene. I nomi qui allineati confermano che l'orizzonte del metropolita abbracciava anche il mondo classico. Si intende, però, che al di là di questi riferimenti diretti, molte volte segnalati dagli studiosi, la cultura di Antim traspare soprattutto dalla sapienza retorica con cui egli costruisce le prediche dai calchi e dai prestiti linguistici dal greco, nonché dal sostrato filosofico e teologico della sua predicazione.

Tra le *cazanii* va inserita anche la nostra predica, che però non può considerarsi di esegesi: si tratta piuttosto di un discorso in lode della Vergine. E' un „unicum" perché, anche rispetto alle altre tre prediche scritte in elogio di santi, come quella per gli apostoli Pietro e Paolo, nonché le due per Costantino, denota uno stile più elevato e poetico, una eleganza formale più sorvegliata, tanto che non ci sembrerebbe azzardato definirla come un vero e proprio inno alla Madre di Dio.

Più delle altre *didahii* l'omelia è vicina alle prediche patristiche, tanto nel contenuto quanto nella forma. Un altro motivo di interesse, quindi, consiste nel fatto che il suo studio fornisce preziose indicazioni sul dibattuto problema dei rapporti di Antim con la patristica bizantina.

Diremo innanzi tutto, riguardo al tema della predica, che la celebrazione della festività dell'Assunzione, anche se alquanto tardiva, godé di molta diffusione nel mondo greco orientale [5]. Le prime prediche per questa circostanza risalgono infatti solo al sec. VI, e si devono a Giovanni di Tessalonica e a Modesto ; altre più tarde sono opera di Gregorio Palamas e di Germano di Costantinopoli [6]. Particolarmente importanti, poi, sono le tre prediche di Giovanni Damasceno, che scrisse anche due omelie per la nascita della Vergine e una per l'Annunciazione [7]. E' probabile che proprio il Damasceno, citato varie volte nelle *Didahii*, sia stato la fonte principale di Antim. Altri notevoli punti di contatto si riscontrano con alcune prediche mariane di Efrem il Siro [8], mentre, tra le altre fonti, non si possono non segnalare il Cantico dei Cantici, tenuto del resto ben presente anche dal Damasceno, e la tradizione innografica che fa capo all'Acatisto. Bisogna infine ricordare che una predica per questa occasione fu scritta anche da Elia Miniato [9], colui che da molti studiosi rumeni viene considerato il „modello" di Antim, e che una predica per l'Assunzione della Madre di Dio ci è giunta anche nella raccolta di Varlaam [10].

I punti di contatto con questa tradizione verranno segnalati via via che si presenteranno, fermo restando che, secondo la consuetudine di Antim, le citazioni patristiche sono inserite nel contesto senza che ne sia indicata esplicitamente la fonte, il che rende spesso ardua la loro individuazione. Del resto, è questo un uso abbastanza comune: l'Olteanu nota infatti che ogni predicatore successivo soleva riprendere molti passi di autori precedenti senza menzionarli neppure [11]. La predica del nostro metropolita ha comunque una caratteristica che sembra differenziarla dalle altre: mentre il nucleo di tutte le prediche dedicate a questa festivi-

---

[5] Cfr.: L. Carli, *La morte e l'assunzione di Maria Santissima nelle omelie greche dei secc. VII e VIII*, Roma, 1941; G. Matteucci, *L'assunzione di Maria Santissima nelle chiese separate d'Oriente*, Roma 1948.

[6] Per questi ultimi v. Migne, *PG*, CLI[e] XCVIII.

[7] Le prediche del Damasceno sono edite in Migne, *PG*, XCVI.

[8] Efrem il Siro, *Opera omnia*, Roma, 1732—1746 (in traduzione latina).

[9] Il Matteucci. *L'assunzione* ... cit. segnala di Elia Miniato il „Panegirico nella dormizione della Theotocos", che non é stato, per il momento, da noi preso in esame. Cfr. S. Salaville, *Élie Méniatès et l'Immaculée Conception; observations nouvelles à propos des diverses éditions des* Διδαχαί, in „Echos d'Orient", XXVII (1928), pp. 278—295.

[10] Varlaam, *Cazania 1643*, Bucureşti 1934, pp. 482—490.

[11] P. Olteanu, *Contribuţii la studiul literaturii omiletice în vechile literaturi bulgară şi română*, în „Romanoslavica", XIV (1967), p. 305—358.

LA „PREDICA PER IL TRAPASSO DELLA SS. MADRE DI DIO" DI ANTIM IVIREANUL

PAOLO D'ACHILLE

„Il desiderio e l'amore che vedo in questa onesta e santa riunione, mi spingono, pur non essendone capace, a parlare, sebbene la mia parola non sia degna affatto di dilettare in alcun modo le orecchie degli ascoltatori, ma d'altra parte è lo stesso Cristo, il Signore, che anche per mezzo delle mie parole rozze imbandirà la mensa spirituale davanti al vostro amore, così come saziò con cinque pani cinquemila anime e rimediò alla povertà e alla insufficienza dei suoi discepoli con la ricchezza della sua grazia..."

Con questo solenne attacco Antim Ivireanul apre una delle sue *Didahii* [1] la „Predica per il Trapasso della SS. Madre di Dio", che si celebra il 15 agosto.

Si tratta di una delle prediche più notevoli dal punto di vista stilistico, e come tale ha trovato anche posto in antologie [2], sebbene non sia quella che chiarifichi meglio la poetica del metropolita, l'impostazione da lui seguita nella costruzione dei propri sermoni. Nell'ambito dell'opera di Antim, infatti, essa rappresenta per molti aspetti un „unicum".

In genere, l'Ivirean imposta le sue omelie accostando ad una parte teologica, comprendente l'esegesi del Vangelo del giorno o la presentazione della solennità celebrata, una parte di insegnamento morale ai fedeli. E' proprio in questa parte finale che Antim, svincolandosi dagli influssi della tradizione, riesce a sollevare il tono del discorso a quello ora di incalzante requisitoria e di tremendo atto di accusa contro i peccati del tempo, ora invece di paterna consolazione, di affettuoso conforto tra i mali del secolo. Questa struttura bipartita, naturalmente, non è sempre rigida: in alcune prediche, ad es., la parte di insegnamento morale manca del tutto. In particolare ciò si rileva nelle prediche che il ms. A [3] intitola *cazanie* anziché *cuvînt de învățătură*, che mostrano, rispetto alle altre, uno schema più unitario e lineare [4].

---

[1] Antim Ivireanul, *Opere*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București 1972, pp. 16–22.

[2] Al. Rosetti — B. Cazacu, *Istoria limbii române literare*, București, 1961, vol. I, pp. 172–175.

[3] Questo manoscritto, rinvenuto dallo Ștrempel nella Biblioteca di Academia Bucarest e da lui scelto come base di un'edizione critica forse suscettibile di miglioramenti, è tutt'altro che privo di errori. Tuttavia si tratta del ms. più antico e, per certi aspetti, di quello più vicino all'autore.

[4] Gli studiosi concordano nel non dare importanza a questa differenza di denominazione. Proprio in base ad un'analisi interna delle prediche stesse, essa non sembra affatto, invece, priva di significato, perché definisce una tipologia di sermoni alquanto diversa.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 183–192, București, 1982.

În faza actuală a investigațiilor nu se poate afirma decît că manuscrisele cele mai vechi (fragmentul lui Mihail Halici-tatăl și *Graduale*) sînt cele mai apropiate de ceea ce va fi fost traducerea inițială, cele mai recente (Viski, Istvánházi) aducînd — mai ales cea din urmă — o evidentă deteriorare a textului poetic. Cert este că nici una dintre ele nu reprezintă o traducere originală, așa cum s-a afirmat uneori.

E mai greu de stabilit cînd s-a făcut această traducere. Cu siguranță ea nu a fost executată decît după 1620, cînd psalmii lui Szenczi Molnár sînt impuși definitiv la calvinii maghiari, în detrimentul altor traduceri versificate ale psalmilor, și înainte de 1640, de cînd trebuie să dateze, după N. Drăganu, manuscrisul lui Halici-tatăl [12].

Avem, astfel, un monument literar redactat înaintea multor încercări de versificații de la noi și care, în conexiunile sale mai îndepărtate, pune în legătură în mod neașteptat literatura noastră veche cu manifestările Renașterii și Barocului timpuriu european.

[12] Pentru datare ar putea fi luată în considerație și condiția pusă de către Ștefan Geleji Katona candidatului Meletie la păstoria scaunului Bălgradului: „Cîntecele calvine traduse în românește și întrebuințate de cei din Caransebeș și Lugoj să le tipărească și să le vestească înainte și după predică sau rugăciuni în toate adunările", apud N. Drăganu, *op. cit.*, p. 88.

Cert este că nici unul dintre textele pe care le avem la dispoziție nu reprezintă originalul, ci copii (variante) mai mult sau mai puțin fidele ale traducerii originale. Tipul diferențierilor care apar între manuscrise ne poate impune concluzia că, în paralel cu circulația scrisă a copiilor, va fi intervenit și vehicularea orală a cîntecelor, întrucît, după cum am afirmat, psalmii sînt mult cîntați la calvini. Numai astfel putem explica asemănări care apropie cînd unele, cînd altele dintre manuscrise fără o regulă anume, Astfel, Psalmul 8 sună în *Graduale* :

Laudă-te și cei poroboci mititei,
În gura lor sfînt numele-ț poartă ei.

la Viski :

Laudă-te și cei poroboci mici,
În gura lor sînt numele-ț poartă ei.

și la Istvánházi :

Laudă-t'e și cei copt'ii mit'it'ei,
În gura lor sfînt numel'e poartă ei.

unde, la Istvánházi se schimbă *poroboci* cu *copii*, iar la Viski *mititei* cu *mici*. Schimbarea de la Viski aduce, însă, și o deteriorare a rimei.

Diferențierile sînt în unele cazuri atît de semnificative, încît putem presupune că sîntem în fața unor traduceri diferite ale aceluiași text. *Graduale:*

Doamene, ispăsenia mea,
Cu zi, cu noapte strig la tine.
Rugăciunea mea o ascultă
Și caută tu nevoia mea. [...]
Sufletul meu cu rea boală
S-au pomovit și umplut tare,
Ca care s-au gătat pre moarte
Și coboară pre păcură /!/.

Viski :

Domnul ispăseniei mele.
La tine strig dziua și noaptea.
Rogu-mă cum eu înnaintea ta
Să meargă rugăciunea mea. /.../
Și-mi socotește milcuiala.
Sufletul mieu cu dosadă
S-au împlut și s-au săturat
Și amu s-au apropiat
Viața mea de gropniță.

Istvánházi :

Domnul ispăsen'iei mel'e
Dzua și noapt'a strig eu la t'in'e. —
Rogu-mă cum înnaint'a ta
Să meargă rugăciun'a mea. [...]
Sufletul mn'eu cu dosadă
S-a umplut și s-au săturat,
Ca cela-i ce-i pe groapă gata
Și merje el pe păcură. /Psalmul 88/

tirilor calvino-române sînt de o valoare literară scăzută. Cursivitatea unora dintre versuri impune reanalizarea afirmației lui L. Gáldi [10] care a găsit în textul lui Viski „urme de metru iambic". Această analiză trebuie făcută prin colaționarea tuturor textelor românești și prin confruntarea cu textul lui Szenci Molnár și cu muzica pentru care au fost compuse [11]. Un fenomen căruia nu putem să-i oferim momentan nici o explicație este faptul că majoritatea psalmilor versificați în care apare și rima se află între primii 50, ceilalți fiind de un nivel artistic evident mai scăzut.

Confruntarea manuscriselor pe care le avem arată existența unei înrudiri evidente :

Halici-tatăl : [*Psalmul 1*]

Care nu îmblă în sfatul răilor
Și nu va sta pre cale de păcat,
În scaunul de bădtjocură nu șede,
Ce în legea Domnului se dezmiardă,
Aceasta-i grija dziua și noaptea,
Om ca acela-i fericit adevăr.

Graduale :

Care nu îmblă în sfatul răilor
Și nu va sta pe cale de păcat
În casa de badjocură nu șede,
Ce în legea Domnului se dezmiardă,
Aceasta-i grija dziua și noaptea,
Om ca acesta-i fericat adevăr.

Viski :

Care nu îmblă în sfatul răilor
Și nu stă în calea păcătoșilor,
În scaunul de bădjocuroși nu șede,
Ce în legea Domnului se dezmiardă,
Dziua și noaptea aceasta-i grija,
Dzău, că-i fericit omul ca cela.

Istvánházi

Care nu umblă în sfatul răilor
Și nu stă în calea păcătoșilor,
În scaunul bajocuroșilor nu șeg'e,
Ce-n l'egea Domnului se g'ezmn'ardă,
Dzua și noapt'a aceasta-i grija
Dzău, că-i fericat omul ca cesta.

fragmentul lui Halici asemănîndu-se cu cel din *Graduale* iar textele din Viski și Istvánházi făcînd corp comun.

---

[10] Gáldi, L., *Introducere în istoria versului românesc*, 1971, p. 14, 90.

[11] Textul psalmilor lui Szenczi Molnár a fost însoțit de la prima sa editare de note muzicale. O bună ediție a psaltirii versificate de acesta și a notelor muzicale o găsim în *Régi magyar költők tára XVII század*, vol. Szenczi Molnár Albert, *Költői művei* ed. de Stol Bela, Budapesta, 1971.

ca și

Voi porților vă închinați,
Capetele vă ridicați
S-intre la voi cest crai fericat.
Cest crai fericat cine e?
Domnul șiragurilor e,
În slava sa-i mare împărat (*Graduale*, Psalmul 10).

Și mai savantă ne apare structura strofică de tipul *ababbaa* :

În peșteră iș ascunde trupul.
Cum nevinovatul să apuce.
La gaură, socotește ca leul,
Cum siracul în mreje să-l bage.
Și pre el în gușe să-l înghite.
Tot în aceaia elu-ș bate capul
Cum se poate apuca siromanul (*Graduale*, Psalmul 10)

sau *ababcbd* :

În Dumnedzeu tare mă nădăjduiesc.
Că ce-m dziceț sufletului așa,
Cum den muntele vostru să pribegesc,
Să zbor departe ca pasărea.
Că necredzuții arcul lor găteadză,
Să săgete blîmzilor inima
Iacă-n arc iș aruncă săgețile. (*Graduale*, Psalmul 11)

sau *abbacc* :

În mînia ta-mi, viața
Din mîn-alenișilor,
Tu-mi fi mîntuitor.
În mîna lor mine nu mă da
Cari mă mine uresc
și tot întins mă gonesc (*Graduale*, Psalmul 21).

În general, trebuie să observăm că mult mai reușite sînt versurile mai scurte, nu de puține ori textul românesc cîștigînd virtuți neașteptate față de Szenczi Molnár datorită simplității și sincerității exprimării :

Ca pleava ușoară vîntul
Răsfiră, așa îngerul
Domnului, pre toț, întruna
Să facă să plece fuga.
Fie-le întunecoasă
Calea, ghiață lunecoasă (*Graduale*, Psalmul 35).

Exemplele de mai sus sînt suficiente, credem, pentru a justifica reexaminarea afirmațiilor deja încetățenite [9], conform cărora textele psal-

[9] *Istoria literaturii române*, ed. a II-a p 437

Pre el alduiț / / ca pre Dumnedzeu
Genunchie plecați
Și vă voi rugați *(Graduale*, Psalm 69).

În Psalmul 5, rimele au structura *abbca* și, mai des, *abbaa*:

Doamne, cuvintele mele
Primește în urechia ta.
Ascultă-mă din mila ta,
Gîndurile mele cu milă
Socotește-le. [...]

De dimineața mă-i asculta
Cînd voi striga către tine,
De dimineața în vreme
Nainte-ț spune-voi nevoia,
Cerîndu-ț mila.

Că nu ești atare Dumnedzău
Căruia răul să-i placă
Și cine în păcat viadză
Nu-ț va videa obradzul al tău
Pînă face rău

unde se încearcă reproducerea strofelor de tipul *abbaa* pe care o întîlnim la Szenczi Molnár.

În Psalmul 4, structura rimelor în strofă este, cu multe inconsecvențe, *abaabcdcd*, în consonanță cu formula adoptată de Szenczi:

În pat s-oi odihni,
Încet voi adurmi,
Nu am nici o frică.
Cîndu mă pomenesc,
Nemic nu-m amintesc,
Că domnul mă păzește.
Să o sută de mii
Toți m-or încungiura
De-a dreapta și stînga
Să m-are lovi
Încă n-aș eu trăgni [!]
Și de toată năpasta *(Gradule*, Psalmul 4).

Psalmul 6 reia structura strofică de tipul *aabccb*:

Sufletul mieu s-au turburat,
De nevoi s-au întristat,
Bolește-m inima.
Doamne, să mă giutruiesc [!],
Așa să mă dosădesc,
Pînă cînd mi-i lăsa? *(Gradule*, Psalmul 6).

1640 (Agafalvi), după 1640 (Halici), a doua jumătate a secolului al XVII-lea *(Graduale)*, 1679 (Viski), 1703 (Istvánházi), Aceste două circumscrieri ne conduc spre un moment deosebit de interesant al culturii române din Transilvania, care a produs importantele scrieri lexicografice „bănățene": *Lexiconul Marsilian* și *Anonymus Caransebesiensis*; credem că orice cercetare viitoare nu va putea face abstracție de relația dintre aceste scrieri, relație reprezentată *nu numai* de aspectul lor formal: folosirea scrierii latine cu ortografie maghiară.

Analiza de ansamblu a psaltirilor calvino-române ne arată că ele au fost traduse *integral* după textul psalmilor versificați ai lui Albert Szenczi Molnár [7]. Întrucît psalmii cîntați sînt de foarte mare importanță în cultul religios calvin, psaltirea versificată a lui Szenczi Molnár a cunoscut — cuplată cu traducerea *Bibliei* făcută de Gáspár Károly sau independent — doar în secolul al XVII-lea — 24 de ediții [8].

Făcînd comparația între textele psaltirilor calvino-române și cel al izvorului lor direct, trebuie să observăm că acestea se află în inferioritate din punctul de vedere al realizării artistice. În concordanță cu Szenczi Molnár, dar mai puțin consecvent decît el, versurile utilizează rima, experimentîndu-se diferite tipuri de așezare a rimei în cadrul structurii strofelor, aranjarea pe strofe fiind mai evidentă în cazul textului *Graduale*-lui; formulele prea complicate de dispunere a rimei sînt schimbate în textele românești cu rimă alăturată sau cu vers fără rimă. Redăm cîteva tipuri de așezare a rimei pe care le întîlnim în textele cercetate:

— rimă alăturată *(aabb)*:

Și fîn dai de biu dobitoacelor
Care-i rodești pe cîmpuri, fiarelor
Și după munca a lor dai omului
Iarbă și-ncă grîu vieței lui (*Graduale*, Psalm 104).

— rimă alăturată cu intercalări de versuri nerimate:

Vernicește au păzit
Și l-au foarte iubit.
Doamne, ascultaș/ în cererea lor.
Către ei plecaș
Și le tu iertaș /.../
Nu se înturnară
Și ei bătuți fură.

---

[7] Credem că este interesant să reproducem traiectoria psaltirilor calvine pînă la noi: Szenczi Molnár a tradus și, parțial, a versificat original, avînd ca model psaltirea calvină versificată în limba germană de Ambrosius Lobwasser (1515—1587). Acesta, la rîndul său, a tradus psalmii versificați de Clement Marot și Theodore de Béze. Pe toată această filieră, precum și în cazul psalmilor versificați în limba latină de Lobwasser sub numele A. Speth, melodiile pe care aceștia se cîntau au rămas neschimbate, punînd la grea încercare măiestria versificatorului, impunînd, în același timp, restricții străine actului artistic. Aflate la limita dintre Renaștere și Baroc, literatura psaltirilor calvine — le excludem momentan din discuție pe cele românești — cîștigă apropieri neintenționate din punct de vedere artistic cu Barocul prin formele fixe și contorsionările de frază impuse de melodii. La această apropiere contribuie și neliniștea și incertudinea care străbat textul psalmilor.

[8] Le amintim pe cele de pînă la mijlocul secolului al XVII—lea: Herborn 1607, Hanau 1608, Oppenheim 1612, Levoča (R.S.C.) 1635, Oradea 1648, Amsterdam 1650, Oradea 1651 etc.

FIZIOLOGUL DE LA BISTRIȚA

CĂTĂLINA VELCULESCU

În anul 1886, Moses Gaster a editat în „Archivio glottologico italiano" cea mai veche variantă în limba română, cunoscută pe atunci, a *Fiziologului*. Este vorba de un manuscris de la 1777, alcătuit de moldoveanul Andonachi Berheceanu „sin Ioan Crucescu" care locuia în București, fiind ciubucciu în casa clucerului Manolachi Basarab [1].

Peste aproape o jumătate de secol, Margareta Mociorniță, unul dintre discipolii lui Nicolae Cartojan [2], a dat tiparului un alt text, cu mult mai vechi decît primul, dar — din păcate — alcătuit doar din cîteva fragmente [3]. Pe la 1695, Costea Dascălul din Șcheii Brașovului adăugase *cuvintelor* din *Floarea darurilor* cîteva pilde din *Fiziolog*.

Deși se deosebeau în unele puncte, variantele editate de M. Gaster și de Margareta Mociorniță aveau însă multe trăsături comune. Ele aparțineau aceluiași tip de *Fiziolog*, diferit de cel editat în 1914—1916 de C. N. Mateescu, după un manuscris (astăzi pierdut) copiat tot în Șcheii Brașovului, dar la 1774, de dascălul Nicolae Duma [4].

La Biblioteca Academiei se mai păstrează o copie a *Fiziologului*, mai veche decît toate cele cunoscute pînă acum, cu excepția aceleia alcătuite la 1695 de Costea Dascălul din Șchei, față de care este însă mai completă. Sub titlul *Cuvînt de smerita înțelepciune*, ieromonahul Serafim de la Bistrița olteană a introdus pildele despre animale într-un codice la

---

[1] M. Gaster, *Il Physiologus rumeno*, „Archivio glottologico italiano", X 1886, p. 273—304 (reprodus în *Studies and Texts*, vol. I, Londra). Manuscrisul editat se păstrează acum la B.A.R, ms. **1151**. Vezi Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a cărților populare laice*, îngrijire științifică și prefață I. C. Chițimia, București, 1976—1978 (în continuare: *Bibl. c.p.*).

[2] În *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, 1929, Nicolae Cartojan făcuse cea mai completă prezentare de pînă astăzi a *Fiziologului* românesc.

[3] Margareta Mociorniță, *Traduceri românești din* **Fiziolog** *(Cel mai vechi text)*, „Cercetări literare", I, 1934, p. 83—101. Ms. B.A.R. **1436**.

[4] C.N. Mateescu, *Un* **Fiziolog** *românesc din veacul al XVIII-lea*, „Calendarul revistei Ion Creangă pe anul 1914", p. 40 ș.u.; „Ion Creangă", 1914 — 1916 (vezi și „Cuvînt românesc", II, 1921, p. 168—175). În timp ce varianta din manuscrisele publicate de M. Gaster și M. Mociorniță se păstrează în manuscrise din Țara Românească și Transilvania, varianta publicată de C. N. Mateescu o găsim în manuscrise din Transilvania și Moldova (*Bibl. c. p.*, p. 258—260). Această din urmă variantă, atribuită lui Damaschin Studitul, i-a fost cunoscută lui Dimitrie Cantemir, probabil chiar în manuscrise grecești: Mihai Moraru, *Alegoria animalieră și fantasticul animalier în* **Istoria ieroglifică** *(Contribuția* **Fiziologului**), RITL, 21, 1972, nr. 3, p. 481—490.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 209—222, București, 1982.

care a lucrat, se pare, îndată după anul 1700 [5]. Grupajul lui — precedat de chipul în miniatură al lui Luca apostolul, patronul pictorilor — stă alături de fragmente dintr-o traducere românească a unui *Prolog* moscovit, de *Viața lui Alexie, omul lui Dumnezeu*, *Alergarea lunii /Selenodromion/*, *Gromovnicul lui Iraclie împărat* [6].

Tot îndată după 1700 același Serafim de la Bistrița — care știa slavonește și, probabil, grecește — mai copiase *Cartea lui Isop înțeleptul /Esopia/*, un „*Lixicon*" al numirilor slavone de plante, precum și mai multe hrisoave vechi românești redactate în slavonă, cu traducerea lor. La acestea se adaugă texte hagiografice și omiletice [7].

Varianta din *Fiziolog* copiată de Serafim de la Bistrița se apropie în chip evident de textele slavone din codicele scrise pe teritoriul țării noastre [8] și aparține primului dintre tipurile amintite anterior.

Textul din manuscrisul bistrițean apare reprodus aproape fidel într-o copie tîrzie, de pe la 1785, a protopopului Ion de la Tîrgu Jiu (așezat apoi la Lainici, sub numele de Iosif) [9].

Cu unele transformări, datorate obișnuitelor intervenții ale copiștilor, regăsim același text într-un manuscris de la 1808, ieșit din mîna ieromonahului Ioachim Bărbătescu, schevrofilax la Bistrița olteană [10]. Este același cărturar care ne-a lăsat cea mai veche copie păstrată a traducerii românești după *Historia destructionis Troiae* (a lui Guido delle Colonne), precum și o frumoasă transcriere după romanul *Varlaam și Ioasaf* (în traducerea lui Udriște Năsturel), ca și o *descriere a Libiei și Ethiopiei* [11].

---

[5] Despre mînăstirea Bistrița, ctitorie din secolul XVI a boierilor Craioveşti, cunoscută pentru activitatea ei culturală, vezi trimiteri bibliografice la N. Stoicescu, *Bibliografia monumentelor feudale. Țara Românească*, Mitropolia Olteniei , 1970.

Ms. B.A.R. **2513** (spre deosebire de manuscrisul publicat de M. Gaster, nu conține *pilda pentru broaște*). Copistul Serafim și-a înscris numele la filele 1,111^{v},169 etc. (Vezi descifrarea criptogramelor și datarea la Gabriel Strempel, *Copiști de manuscrise românești pînă la 1800*, București, 1959). La datarea manuscrisului nostru ne ajută atît însemnările de pe un alt manuscris, tot al lui Serafim (ms. B.A.R. **2456**) cît și anul 7221 (1712—1713) cu care începe *Selenodromionul* din chiar manuscrisul în discuție (f. 283). Cum un ciclu de *alergarea lunii* dura 19 ani (cf. ms. **2513** f. 294), însemnează că 1712—1713 era anul celui mai apropiat nou grup de 19 ani.

[6] Pentru circulația acestor texte vezi N. Cartojan, *op. cit.* ; Al. Mareș, *Cel mai vechi „Gromovnic" românesc*, LR, 23, 1974, nr. 1, p. 29. Pentru *Proloage* vezi Cătălina Velculescu, *Slavonic and Romanian versions of the collection of texts entitled „Prologue"* RESEE, 19, 1981, nr. 2; *Les copistes de Transylvanie et les parables de Barlaam*, RESEE, 19, 1981, nr. 4.

[7] Ms. B.A.R. **2436**, Descris în *Bibl. c.p.*, p. 412—413. M. Georgescu, *Cea mai veche listă cu nume românești de plante*, LR, 30, 1981, nr. 1, p. 21 ; pentru identificarea sursei lui M. Gaster, vezi *Bibl. c.p.*, p. 23. La titlurile privind *Esopia*, cartea populară din secolul XVIII, adăugăm: Paul Mihail, *Manuscrise ale lui Ștefan Dascălul. Viața și pildele lui Esop. Împărăția legumilor*, Chișinău, 1944; I.C. Chițimia, *Probleme de bază ale literaturii române vechi*, București, 1971; Mircea Popa, *Tectonica genurilor literare*, București, 1980; etc.

[8] Pandele Olteanu, *Sintaxa și stilul paleoslavei și slavonei*, București, 1974.

[9] Ms. B.A.R. **2100**; *Bibl. c.p.*, p. 244—250. Pentru manuscrisele amintite în continuare am mai folosit descrierile din Ion Bianu, R. Caracaș, G. Nicolaiasa, G. Strempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. I—IV, București, 1907—1967; Gabriel Strempel, *Catalogul manuscriselor românești*, București, 1978; idem, *Copiști de manuscrise* ... Pentru a urmări relațiile dintre manuscrise vezi schema finală.

[10] Ms. BAR **3590**, *Bibl. c.p.*, p. 253—255.

[11] Radu Constantinescu, Klaus Henning Schroeder, *Die rumänische Version der „Historia Descructionis Troiae" des Guido delle Colonne*, Tübingen, 1977, p. 37—39; Radu Constantinescu, *Historia Destructionis Trojae* ..., RITL, 27, 1978, nr. 1, p. 13—14 (cu bibliografie); *Bibl. c.p.*, p. 450, 452, semnalează, înafară de cele citate mai sus, încă 2 file copiate în 1809 de Ioanichie Bărbătescu ; G. Strempel, *Copiști*....

În manuscrisul cu *Fiziologul*, Ioanichie reașează logic pildele din varianta copiată cîndva de Serafim în aceeași mînăstire, prin respectarea consecventă a celor trei grupări amintite și în codexurile anterioare: *„paseri"* (incluzînd *albina!)*, *fiare (heri)*, *gadini* [12].

Într-un alt manuscris, mai timpuriu, de la 1799, copiat tot în Țara Românească, de un Ioniță Dascălul [13], textul *Fiziologului*, deși îndeaproape înrudit cu cel din ms. **2513**, pare descins dintr-un izvor mai complet, care se reflectă și în alte două copii, din 1810, una din Transilvania (Turcheș-Săcele, jud. Brașov), alta din Țara Românească (probabil) [14].

Acest din urmă izvor credem că a stat la baza unor prelucrări din care — deocamdată — cunoaștem două grupe. Prima grupă ar fi reprezentată de textul din manuscrisul Berheceanu, publicat de M. Gaster. O treaptă intermediară între textul vechi și prelucrarea din copia lui Berheceanu (1777), o găsim reflectată într-un codice alcătuit tîrziu, pe la 1801—1806, probabil în Banat [15]. Remarcăm că, deși această grupă s-a păstrat în miscelanee transcrise de mireni, conține frecvente amplificări ale tîlcuirilor.

Din cealaltă grupă, s-a găsit pînă acum un singur manuscris, cel editat de Margareta Mociorniță. Deși acest text al *Fiziologului* din miscelaneul lui Costea Dascălul de la Brașov se îndepărtează frecvent de cel copiat în anii imediat următori de Serafim din Vîlcea, credem că cele două variante au avut la bază o aceeași traducere, puternic prelucrată în Șchei, pe linia prescurtării și clarificării „moralei". Circulația oamenilor și cărților între Țara Românească și Transilvania era curentă. Nu este însă exclus ca la Brașov să fi fost pus la contribuție și un alt izvor. Transcrierile transilvănene după *Proloage* stau în același raport cu fragmentele corespunzătoare copiate de Serafim, ca și *Fiziologul* de la Brașov cu cel de la Bistrița.

Semnificative ni se par modalitățile de inserare a *Fiziologului* în diferite miscelanee.

În manuscrisul de la Șchei, cele cîteva pilde din *Fiziolog* apar în continuarea *Florii darurilor*. Această așezare nu o mai regăsim în nici unul din codicele păstrate, deși în ms. **3275** și ms. **1282** se mai află cîte un unic fragment din *Fiore di virtù*.

Tot în exemplarul șcheian, Costea Dascălul a mai transcris *Esopia*, carte populară care i-a reținut atenția și lui Serafim de la Bistrița. Deși Serafim nu a așezat-o chiar alături de *Fiziolog*, a copiat-o, cam în același timp, într-un alt codice [16]. Dar la 1777, Andonachi Berheceanu — asemenea copistului brașovean din jurul lui 1700 — prescrie *Esopia* chiar în

---

[12] În *Fiziolog*, prin *gadini* se înțeleg de obicei *reptile* și *pești*, deși chiar în textul editat de noi apare în *pilda pentru pil* și sensul mai general de *animale*. *Fiare (heri)* sînt mamiferele în general, nu numai cele sălbatice. Amintim aici și fluctuațiile de sens ale cuvîntului *pildă*, care poate denumi scurta naratiune inițială, indicată însă mai frecvent cu numele *cuvînt* sau *pove(a)ste*. *Pildă* denumește alteori doar *tîlcul* final, amintindu-ne astfel de *pildele lui Solomon*.

[13] Ms. B.A.R. **3275**, *Bibl. c.p.*, p. 250—253.

[14] Ms. B.A.R. **938**; mr. BAR **2158**; *Bibl. c.p.*, p. 255—257. Fragmentul din ms. B.A.R. **3299** (copiat în Transilvania, la 1832, cu titlul *Cuvînt pentru Solomon; Bibl. c.p.*, p. 260—261) este prea mic pentru a putea fi clasificat, dar, prin așezarea în miscelaneu, se asemănă cu ms. **2158**.

[15] Ms. B.A.R. **1282**; *Bibl. c.p.*, p. 253.

[16] Ms. B.A.R. **2456**; *Bibl. c. p.*, p. 213—214.

manuscrisul cu *Fiziologul*, acesta fiind pus îndată după paginile cu *Archirie și Anadan*, „istorie" apropiată de *Sindipa* la care se oprise Costea Dascălul.

Cîțiva dintre copiștii *Fiziologului* se arată interesați de *calendare* sau *texte astrologice* (Costea Dascălul, Serafim, Andronachi Berheceanu, Ioanichie Bărbătescu).

Dacă miniatura cu chipul lui Luca apostolul din manuscrisul lui Serafim de la Bistrița ne sugerează interferența cu domeniul artelor plastice [17], anumite texte din miscelanee refac legăturile cu oratoria, știut fiind că, în sistemul oral de comunicare, *cazaniilor* li se adăugau uneori pilde care să fixeze într-o imagine percutantă ideea de bază. Serafim de la Bistrița (ms. **2513**), Ioan de la Tîrgu Jiu, ajuns apoi la Lainici (ms. **2100**), Ioniță Dascălul ce scria pe la 1799 (ms. **3275**), Mihai Ghiga din Banat (ms. **1282**), Ioan sin Stoica din Săcele (ms. **938**), toți acești copiști așează *Fiziologul* alături de hagiografii sau de *cuvinte*, luate, unele, din *Proloagele* frecvent recopiate în epocă, altele chiar din scrieri de tipul celor care serviseră ca izvor la alcătuirea *Proloagelor*. În încercarea de a înțelege felul cum pildele despre animale se legau în comunicarea orală de *cuvinte* ca cele ale lui Grigore Sinaitul, Nil de la Sorska, Vasile de la Poiana Mărului etc., ne ajută parcurgerea romanului *Varlaam și Ioasaf* (transcris, între alții, chiar de unul din copiștii *Fiziologului:* Ioanichie Bărbătescu) sau a *Învățăturilor lui Neagoe Basarab*, presărate cu povestiri ilustrative [18].

Alături de *Fiziolog*, unii copiști transcriu fragmente din *Cronografe* (ms. **1436**, **1151**, **938**). Alteori *Fiziologul* (al cărui titlu, singurul cunoscut cititorilor români din vechime, era *Cuvînt de smerita înțelepciune)* face parte dintr-o grupă de povestiri despre *Adam și Eva*, *Avraam și Sara*, *Ismail și Agara*, el însuși părînd considerat, după cum înțelegem din pasajul introductiv, un fel de *Cuvînt către Samoil, pentru fiul lui Iesei cel dintîiu, cuvînt* unde apar și aluzii la Adam și Eva [19].

În unele copii cu *Fiziologul*, se mai găsesc diferite scrieri din specia *întrebări și răspunsuri*, cu care are contaminări de conținut [20].

Cuvînt pentru smerita înțelepciune nu este întrebuințat ca titlu doar pentru *Fiziolog*, ci și pentru alte fragmente: despre Avraam (ms. **2158**, f.13^{v}); despre privighetoare (ms. **5299**, f.86^{v}).

Reproducem în continuare textul *Fiziologului* din ms. 2513, sperînd că prin aceasta vom înlesni mersul înainte al cercetărilor asupra variantelor românești. Acestui scurt manual de simbolică (nu de zoologie), cu rădăcini în Antichitate și cu o fantastică răspîndire în arta și literatura

---

[17] La titlurile citate în *Bibl. c.p.* în legătură cu această temă, adăugăm: Andrei Pănoiu, *Pictura votivă din nordul Olteniei (sec. XIX)*, București, 1968; Radu Crețeanu, *Zugravii din Teiuș*, „Magazin istoric", 4, 1970, nr. 12, p. 14—19; idem, *L'influence des livres populaires sur les beaux-arts en Valachie aux XVIII^{e}—XIX^{e} siècles*, „Synthesis", 1976, III, p. 101—120; G. Popescu-Vilcea, *Slujebnicul mitropolitului Ștefan al Ungrovalahiei*, București, 1974; Teodora Voinescu, *Radu Zugravul*, București, 1978; etc.

[18] Pentru a înțelege cît de strîns legate erau în mintea cititorilor aceste cărți, amintim că *Varlaam și Ioasaf* se mai numea și *patericul indian*, că *Floarea darurilor*, cunoscută și sub numele de *Albină*, poartă uneori chiar titlul de *Otecenic (pateric)* iar *Învățăturile lui Neagoe Basarab* sînt asemănate, într-o copie, *Albinei* (fiind însă vorba de *Melissa)*.

[19] Vezi Mihai Moraru, *Cuvînt despre Adam și Eva*, în lucrarea colectivă *Crestomația literaturii române vechi* (în manuscris). Pentru *Fiziolog*, cf. ms. **3275**, **938**, **1282**, **1151**, **2158**, **5299**.

[20] Vezi ms. **1436**, **1151**, **3590**.

Evului mediu european, încă nu i-a fost îndeajuns studiat rolul în cultura noastră. Însuși contactul cu textul scris (deși el oferă doar o palidă imagine a existenței cărții) poate oferi cercetătorului (dar și cititorului contemporan) savoarea acelor imagini-șoc ce se încrustau ireversibil în memorie, pe calea auzului sau a văzului.

ANEXĂ

Pentru a ușura urmărirea afirmațiilor din introducere referitoare la raporturile dintre manuscrise, indicăm următoarea schemă, cu valoare de element vizual sugestiv, nu de arbore genealogic.

1456
(1695)

2513
(cca 1700)

1151
(1777)

2100
(1785)

3275
(1799)

1282
(1801—1806)

3590
(1808)

2158
938 } (1810)

5299
(1837)

CUVÎNT DE SMERITA ÎNȚELEPCIUNE

f 253 Zis-au oarecine către Samoil, pentru fiiul lui Iesei cel dintiiu:

— Să nu te uiți la fața lui, nici la mărimea trupului lui, că l-am urgisit pre dinsul. Pentru că, nu precum să uită omul, așa și Dumnezeu. Că omul să uită în față, iar Dumnezeu în inimă. Pentru aceaia nu să cade a să lăuda ništine de înălțimea trupului și a cugeta ceale înalte. Ci numai pentru faptele ceale bune să să înpodobească. Pentru că Nevrod mare și înalt uriiaș era, cît întrecea pre toți uriiașii de la
f 253v Starof și ot înpăratul Vasanului, carele biruia pre toți uriiașii cîți lăcuia la Starof, nepot fiind lui Rafiin, al căruia pat spun că era de hier, de lung de 9 coți și de lat de 4. Și Goliad cel de alt neam, și Saul, carii era mai înalți și mai mari în spate decît toți Israil[i]teanii. Ci nimica nu le-au sporit lor mărimea trupului, fiind înstreinați cu totul de năravul cel bun. Iar de trăiaște cineva mult și pentru aceaia să trufeaște, și trufia acelu[i]a o voiu surpa cu o pasăre ce să cheamă finez.

FIREA SAU TRAIUL FINIZULUI

Auziți dară pentru acesta de o pasăre ce să cheamă finez carea iaste de mare cît păunele și iaste foarte frumoasă la făptură. Și spun că iaste singuratec, adecă n-are soție, ca cum ar fi un călugăr. Și trăiaște 500 de ani. Iar cînd îi vine vreamea să moară își cunoaște ea moartea mai nainte. Și după 500 de ani mearge la răsăritul soarelui, ducînd cu sine mulțime de miroseale bune de scorțișoare și de
f 254 cuișoare, din copacii Valasamului. Și suindu-se într-un loc înalt, aproape de răsărit, stă cu aripile întinse ca să/arde de tot de razele soarelui și să face prah. După aceaia, dintru acea cenușă să naște un viiarme; și dintru acel viiarme să face pasăre, ca și mai nainte, și iar zboară la Aravia.

PENTRU VULTUR

Așijderea spun și de vultur, cum că deaca înbătrînește și orbește și-i slăbesc aripil[e], zboară la un izvor oarecarele și să cufundă în apă. După aceaia zboară în văzduh și de căldura soarelui și a zădufului veade curat. Și așa iară să întoarce la izvor și să cufundă de trei ori și să întinerește ca și mai nainte. Pentru aceaia și cîntărețul D[a]vid zice: „Înnoi-se-va ca a vulturului tenereațea ta".

PENTRU NEESITU

Neiasitul iaste o pasăre foarte iubitoare de pui. Și dupe ce cresc puii, lovesc pre mumă-sa cu arepile peste obrazi. Deci ea miniindu-se, înceape a-i lovi cu ciocul și a-i omorî. După aceaia făcîndu-i-se milă iară, plînge peste dinșii trei zile. Și scobindu-ș coasta ei iș scură sîngele său peste pui și-i înviiază.
f 254v PILDĂ./ Așa și Domnul nostru Is. Hs.: junghiindu-se de către jidovi cu sulița în coaste, au eșit sînge și apă și au înnoit lumea toată.

Iar de trăiaște cineva mult și pentru aceaia să trufeaște, și trufiia aceluia o voiu surpa cu traiul oarecăriia pasări. Că spun că pilul (sic!) trăiaște 500 de ani; iar inorogul 300 de ani; iar corbul 200.

POVEASTE IAR PENTRU FINIZ

Finizul iaste o pasăre foarte frumoasă, mai frumoas[ă] și decît păunele. Că păunele are chip de aur și de argint, iar finizul are chip înpărătesc și poartă pre capul ei cunună de aur înpodobită cu pietri scumpe; și călțunii în picioarele ei sînt ca de înpărat. Și iaste lăcuitoare aproape de Cetatea Soarelui și petreace 9 ani în chedrii Livanului nemîncată, numai ci să hrănească din D[u]hul Sf[i]nt. Iar după acei 9 ani iș umple aripile sale de miroasele bune. Și după ce toacă preotul de la Cetatea Soarelui, îndată să duce pasărea aceaia către preot și într-amîndoi în besearică. Deci șade preotul înpreună cu pasărea preste penile besearicii. Și îndată arde
f 255 pasărea aceaia/întru acel cias și să face cenușă. Deci ducîndu-se preotul și dimineața viind iară, o află mitutică; iar cînd vine a doua zi o află pre dînsa desăvîrșit ca și mai nainte; și sărutîndu-o pre dînsa să duce pasărea iar la locul ei cel de lăcuință.

Pentru aceaia, o, amară nepriceapere celor ce n-au crezut învierii Domnului nostru Is.Hs., precum și ticăloșii jidovi carii s-au îndoit pentru cea de a treia zi înviiare a lui Hs. Dară cum pasărea aciasta însăș să topeaște și să înnoiaște?

PILDĂ PENTRU PIL ȘI PENTRU ALTE HIERI ȘI PASĂRI

PILDĂ PENTRU PIL

Pilul să paște prin munți și pornindu-se la pășune află niște verdeți ce să cheamă [loc liber în ms]*. Și luînd dintru acela, mănîncă; așijderea și soția lui. Și aprinzîndu-se spre pohtă, să goneaște cu dînsa. Și cînd va să nască puiul, îl naște

* În unele manuscrise: *mangurean*; în altele: *visc*.

în apă; și acolo creaște pîn[ă] cînd să întărește de stă pă picioare. Pentru aceaia pilul iaste o gadină mare și nu are la picioare încheeturi; și umblă multe locuri de
f 255v caută vreun copaci gîrbov ca să s-odihnească. Și sînt vînători/carii știu odihna lor; și vine vrăjmașul om de tae copaciul cam pre jumătate. Și cînd vine pilul ca să s[ă] razime și să să odihnească, el cade copaciul înpreună cu pilul. Și așa vin vînătorii și-l prind pre dînsul. Căzut-au pilul cel mare și foarte au răcnit tare. Deci au venit un pil ca să-l rădice pre dînsul, dară n-au putut. Și au venit și alți 12 și nici aceia nu l-au rădicat. După aceaia au venit un pil mitutel și l-au rădicat pre dînsul.

TÎLC. Pilul cel mare care au căzut să tîlcuiaște Adam; iar cel ce au venit să-l rădice iaste Moisi; iar cei 12 pili mai de pe urmă, sînt 12 ap[o]st[o]li, iar pilul cel mic care l-au rădicat iaste Hs. Că acela au scos pre Adam și pre Evva din iad; iar vîscul acela ce mînca închipuiaște pomul neascultării din care au mîncat Adam și au greșit.

CUVÎNT PENTRU LEU CARE IASTE ÎNPĂRAT TUTUROR HIIARĂLOR

Leul iaste înpărat tuturor hiarălor; și are întru sine trei lucruri mari.

Întiiul lucru iaste căci cînd îl naște leoaica puiul, îl naște mort și foarte
f 256 mitutel; și zace mort pîn[ă] cînd vine leul și/suflă în fața lui și-l înviiază. Precum și Domnul Dumnezeu a suflat întru Adam și am înviiat noi toți.

Al doilea lucru iaste căci cînd doarme el, ochii nu-i închide ci cu dinșii privește și de vînători să străjuiaște.

Așa și tu, oame: au mîncînd, au bînd, au dormind, mintea ta totdeauna să fie la Dumnezeu și să te străjuești de diavolul, ca să nu te afle făr' de rugăciune și să te biruiască.

Al treilea lucru iaste al leului căci cînd umblă, îș astupă urmele cu coada, ca să nu-l afle vîn[ă]torii.

PILDĂ. Așa și tu, oame nebune: cînd vrei să faci m[i]l[o]stenie fă-o pre ascuns, ca să nu te afle vrăjmașul, și vei fi făr'de folos.

CUVÎNT PENTRU ZIMBRU

Zimbrul petreace prin pustiități și nu bea apă des, făr' numai întru o lună o dată. Și cînd va să bea, mearge la izvor și să uită în apă și plînge foarte tare. Iar deaca bea apă, să înbată și să veselește ca și din vin și umblă prin pădure, bătîndu-se și luptîndu-se cu copacii. Și deaca află vreo velință, ceva, îș înfășură
f 256v capul într-aceaia și adormind zace ca un mort. Iar deaca îl află vînătorii, în/dată îl prind și-l ucig.

PILDĂ. Așa și tu, oame fer'de minte: nu tot mînca și bea dintr-ales. Ci să-ț fie mintea și la Dumnezeu ca să nu te afle diavolul petrecînd în viiață mirenească făr'de rugăciuni, și te va birui. Ci totdeauna să fie mintea ta la Dumnezeu.

PILDĂ PENTRU CERB

Cerbul treiaște 50 de ani, iar cînd îș priceape bătrîneațile sale, umblă prin munți, mirosind și căutînd șerpi prin găuri. Și deaca află vreun șarpe îl înghite întreg; și aleargă foarte tare și s[ă] cufundă cu totul în apă; și bea apă multă, pentru că deacă bea, nu moare, ci mai trăiaște alți 50 de ani. Iar de nu va bea curînd, îndată moare. Pentru aceaia zice prorocul: „Precum dorește cerbul de izvoarăle apelor (așa și sufletu-mi* de tine, Doamne)".

PILDĂ. Așijderea și tu oame: trei înnoiri ai întru sine: botezul, pocăința și curățiia. Pentru aceaia, după ce greșești, aleargă în besearică, către izvorul vieții,
257 care iaste învățătura cărților și tîlcurile prorocilor, și bea apă vie/adecă sf[i]nta priceștenie și te vei sp[ă]si.

---

* Corectat deasupra: *sufletul mieu*.

PILDĂ PENTRU INOROG

Inorogul iaste o hiară foarte mare şi are nas de os, care nas treace prin gură şi spînzură pe supt barbă. Şi nu poate ca să ia cu gura nimic, fără'numai unde află iarbă mare, scoţînd limba pe de o parte de nas, paşte. Iar cînd veade vreo fiară ori ce feliu, o prinde şi o trinteaşte în cornul său. Şi după ce să junghe acea hiară în cornul ei, atunci să scură sîngele ei şi pică pre limba (inorogului; şi cu acel sînge să adapă).

Oare vedeţi, fraţilor, cum iaste acea fiară şi cum iaste viiaţa ei. Şi aceaia de trei ori proslăveaşte pre Dumnezeu în zi.

PILDĂ: Aşa şi tu, oame: adu-ţi aminte de Dumnezeu şi nu te rătăci cu mintea spre bogăţii lumeşt[i], ci te nădăjduiaşte spre Domnul, iar nu spre avuţia ta, nici spre neamul tău. Şi pentru dreptate te veseleaşte, că Domnul iaste ajutoriu dreptţilor şi pre săraci nu-i uită. Şi-ţ rădică spre Domnul grija ta şi acela te va hrăni.

f 257v

PILDĂ PENTRU BOU

Boul iaste pentru treaba oamenilor şi iaste fără' de răotate la inimă şi tot bine gîndeaşte stăpî[nă]-său. Şi deaca află unde să vor fi ucis niscare boi şi va fi sînge, miroseaşte pămîntul şi dintru adîncul inimii strigă, zicînd:

— Slavă ţie, stăpîne cel ce ne-ai făcut pre noi din pămînt şi iar în pămînt* ne-ai zis să meargem. Aşijderea şi alţii deaca aud, aleargă toţi acolo, unul după altul, strigînd aseamene.

PILDĂ. Aşa şi tu, oame: adu-ţi aminte că pămînt eşti şi iar în pămînt vei să mergi. Dară pentru ce nu petreci pe priiatenul tău pîn'la groapă, plîngînd cu lacrăme şi slăvind pre Dumnezeu? Pentru că şi tu vei să mori. Drept aceaia, iubeaşte pre soţii tăi şi nu te scîrbi de dinşii, ci măcar ca boul jăleaşte şi tu pe priiatenul tău.

PILDĂ PENTRU LUP

Lupul iaste o hiiară hrăpitoare. Şi deaca nu află nimic de mîncare, el iase la un loc desfătat şi căutînd la cerîu, către Dumnezeu, să roagă cu mare glas, zicînd:

— Doamne, tu m-ai făcut şi mi-ai zis: „Aşa să trăeşti: nici iarbă să paşti,
f. 258 nici leamne să rozi, ci din dobitoace să-ţ fie hrana ta"./Pentru aceaia trimite-ne noao, Doamne, trimite-ne noao!

Şi deaca aud şi cei mai mici, aşijderea şi ei strig tot într-acelaş glas:

— Trimite-ne noao, Doamne, trimite-ne noao!

Atuncea, cum aude Domnul glasul lor, le trimite lor hrană şi nu flămînzesc.

PILDĂ. Aşa şi tu, oame: aleargă la besearică şi te roagă în taină Domnului pentru păcatele tal[e] şi Dumnezeu nu te va lipsi pre tine de mila sa ci va trimite ertare sufletului tău, că însuş au zis: „Cela ce caută va afla şi celuia ce bate i să va deşchide."

PILDĂ PENTRU VULPE

Vulpea, deaca flămînzeaşte, să culcă la soare, numai abiia adiind, ca cum ar fi moartă. Şi deaca o văd pasările, sar pre dînsa, socotind că iaste moartă şi încep a o scobi. Iară ea sărind îndată şupeaşte cîte una dintr-însele şi cu aceaia să hrăneaşte.

PILDĂ. Aşa şi diavolul: cînd va să facă sminteală vreunui om, îl îndrepteză spre căi reale şi ascunde de dînsul lucrul cel rău, pîn[ă]-l va săvîrşi, ca să să îndulcească puţinel. Şi aşa, pri-ncet, pri-ncet, îl învaţă spre răotate, ca să piiae desăvîrşit în veaci./

---

* În text: *pămînd.*

f. 258v

PÎN-AICI AM SCRIS PENTRU **HIERI**, IAR DE AICI ÎNAINTE, PENTRU **GADINI** PILDĂ PENTRU GORGONIE

Gorgonia iaste la chip ca o muiare frumoasă și iaste foarte curvă. Perii capului ei sînt șerpi iar căutătura ei iaste moartea; și joacă și rîde în toate zilele ei și petreace în Munții Apusului. Deci cînd îi vine vreamea ca să să gonească, începe a striga de la om pîn'la dobitoc, pre lei și pre pasări și pre alte fieri, zicînd:

— Veniți către mine!

Și cîte hieri aud glasul ei, să duc către dinsa și, cum o văd, îndată mor. Că aceaia înțeleage limba tuturor hierălor. Pentru aceaia, cu a fieștecăriia limbă o amăgesc filosofii. Și pricep meșteșugul ei din steale. Deci zioa o gonesc și să duc la locul ei, vrăjind de departe, și încep a striga pre leu și pre alte hieri. Iar cînd ajunge filosoful la limba ei, grăiaște cu dinsa și-i zice:

— Sapă groapă în pămînt și-ț îngroapă capul tău acolo. Adecă: ca să nu te vedem și să murim. După aceaia voiu veni și voiu zăcea cu tine.

Și așa face. Atunci merg vîn[ă]torii de-i tae capul, pentru vedearea aceaia;
f. 259 și nu să uită la capul ei, ca să nu moară;/ numai ci-l bagă într-o traistă. Și cînd veade vreun șarpe, au om, au altă hiiară, îndată iveaște capul gorgoniei și numai cît să usucă (ca iarba). Că și Alexandru Machidon o avea pre dinsa; pentru aceaia biruia pre toate limbile.

PILDĂ. Așa și tu, oame: să-ț-aibi mintea ta către Dumnezeu și pre lesne vei birui puteril[e] drăcești[i].

CUVÎNT PENTRU ASPIDĂ

Aspida-bărbatul iaste la răsărit iar muiarea lui, la apus: și cînd le vine vremea lor să să gonească, să înpreună amîndoi. Dup-aceaia muiarea mănîncă capul bărbatului său și, începînd, naște doi pui. Și dup[ă] ce să nasc, aceștiia mănîncă pre maica-sa și moare. Deci ei, după ce cresc, iar să despart și să duce bărbatul la răsărit, iar muiarea la apus.

PILDĂ. Așa și tu, oame: cînd va veni spre tine vreo scîrbă lumească, aleargă la sf[i]nta besearică și te închină și te roagă cu lacrăme; și să va depărta de la tine vrăjmașul.

PILDĂ PENTRU ȘARPE

Șarpele iaste o hiară cumplită, mai veninată decît toate jigăniile. Și au făcut Dumnezeu ca să aibă vrajbă cu omul. Deci cînd mearge ca să bea apă,
f. 259v el iș leapădă veninul la margine, ca să nu între cu veninul/în apă și să venineze apa aceaia și va bea cineva și va muri.

PILDĂ. Așa și tu, oame: cînd ai venin în inima ta, lasă-l pre el și nu întra cu dinsul în besearică, ca să nu minii pre Dumnezeu, și vei goni de la tine pre sf[i]ntul înger păzitorul tău. Ci te înpacă cu toți și-ț-alinează inima ta, apoi întră în besearică.

Că șarpele deaca veade preot*, el fuge ca să să ascunză unde ar putea. Iar deaca l-ajunge omul, el iș înfășură tot trupul lui și-ș-acopere capul, că deaca îl va putea păzi zdravăn, iar să vindecă trupul lui. Iar deaca îi va sfărîma capul lui, deacii tot trupul piiare.

Așijderea și tu, oame: măcar și tot trupul tău de va fi rănit, iar sufletul iț va fi întreg și drept către Dumnezeu și trupul tău să va vindeca. Iar deaca iț vei piiarde sufletul, toate ale tale vor fi de peire și deacii nimic nu-ț vor folosi.

---

* Cuvînt adăugat pe margine.

PILDĂ PENTRU ENDROP CARE IASTE ÎN MAREA DOMN TUTUROR PEŞTILOR

Endropul iaste în marea domn tuturor peştilor; şi iaste chipul lui ca şi al calului; şi are coamă şi coadă ca şi calul; iar pă spinare, ca şi alalţi peşti; şi străbate
f 260 toată marea. Şi petreace, într-un/loc oarecarele al mării, peaşte mic în chip de aur; şi vine către dinsul voevodul, împreună cu toţi peştii şi i să închină ca unui împărat, o dată într-un an. Şi iară să întorc şi să duce fieştecare peaşte la locul său. Şi cînd să duc, mearge partea cea bărbătească înainte, şi-ş leapădă sămînţa lor. Deci dup[ă] dinşii vine şi partea cea femeiască şi adună sămînţa lor şi cu aceaia să rodesc.

PILDĂ. Endropul să cheamă dascalul besearicii; iar peştii, oamenii ceia ce vin şi să închină în besearică. Iar peaştel[e] cel în chip de aur iaste credinţa creştinească. Pentru aceaia tot creştinul să cade în zi să cinstească pre împăratul, iar noaptea să să roage lui D[umne]zeu, că împăratul numai trupul stăpineaşte, iar Dumnezeu va să judece şi sufletul, şi trupul. Deci cela ce va fi plăcut lui Dumnezeu, şi de împăratul să va cinsti.

PILDĂ PENTRU HINEI

Hinei iaste în marea şi n-are nici picioare, nici solzi, ci iaste ca un ghem înfăşurat; perii lui sînt ca de arici şi stă într-un loc, ghemuit. Deci cînd priceape că va să să zvăpăiască marea şi va să fie furtună, el adună pietri şi să acopere pre sine ca să
f 260v nu-l leapede/marea afară, pentru că apoi nu să mai poate întoarce iarăşi la locul lui.

PILDĂ. Aşa şi tu, oame; să aibi viaţă bună şi lină către priiatinii tăi, ca — de te va ajunge vreo nevoe — să te acopere priiatenii tăi şi să nu piei. Nu zice: „Sînt bogat şi am voe multă la stăpînă-mieu şi nu-m-iaste nici o grijă decît cei mai mici decît mine". Că nu ştii cînd va veni spre tine scîrba; pentru aceaia, cinsteaşte şi pre cei mari şi pre cei mici.

PÎN-AICI AM SCRIS PENTRU **GADINI**. IAR DE AICI ÎNAINTE, PENTRU **PASĂRI** PILDĂ PENTRU VULTUR

Vulturul trăiaşte 100 de ani şi-i creaşte vîrful nasului lung în jos şi nu poate vîna. Şi după ce orbeaşte şi nu poate vedea, el zboară în sus şi lăsîndu-se reapede în jos să loveaşte cu nasul de o piatră şi aşa iş frînge vîrful botului lui. Dup-aceaia să scaldă în izvorul aurului şi zboară împotriva soarelui. Şi deaca să încălzeaşte, de soare, atunci cade la dinsul materiia bătrîneaţelor şi să întinereaşte. Pentru aceaia şi D[a]vid zice: „Înnoi-se-va ca a vulturului tinereaţea ta".

PILDĂ. Aşa şi tu, omae: deaca înbătrîneşti sue-te în sus, adecă către duhov-
f. 261 nic, şi-ţ ispove/duiaşte păcatele tale şi te spală cu lacrămile tale şi te încălzeaşte de soare, adecă de slujba sf[i]ntei besearici, şi aşa vei scăpa de păcat.

CUVÎNT DE ŞOIMU ŞI DE HÎREŢ

Ca şi vulturul iaste şoimul; aşijderea şi hîreţul; tot o făptură au. Şi deaca fac oaole soţiile lor, adecă a şoimului şi a hireţului, nu pot naşte pui dintr-însele, pîn[ă] cînd să duc bărbaţii lor în valea lui Iov şi aduc pietri de acolo (pentru leacul lor) şi atunci nasc. Şi alt lucru încă au, adecă, deaca nu află de mîncare, ei să postesc cîte 40 de zile. Iar deaca află mortăcină carea să o fie mîncat în 40 de zile, ei o mănîncă numai într-o zi. Şi alt lucru încă are şoimul. Că are un fulg în fruntea lui, de-i luminează lui noaptea, ca o stea, şi-i arată lui sînge pe unghea piciorului drept, care sînge îl povăţuiaşte pre dinsul încătroo iaste vînatul.

PILDĂ. Aşa şi tu, oame: socoteaşte cum iaste viiaţa lor. Că aceaia aşteaptă şi caută mortăcină ca să mănînce; iar tu aşteaptă ciasul morţii şi te căiaşte. Că şoimul
f. 261v aduce pietri pentru naşterea puilor, iar tu ciarcă piatră, adecă pravila besearicii,

/și te nevoiaște pentru bun[ă]tățile sufletului tău și miluiaște pre săraci și dă mînă de ajutoriu mișeilor, că însuș Hs., fiind bogat, au sărăcit pentru noi.

CUVÎNT PENTRU STRATOCAMIL

Stratocamilul iaste o pasăre mare. Și deaca naște oaole le bagă în apă și șade acolea, lîngă apă, căutînd cu ochii la oaole sale, că, cum iș va întoarce ochii într-altă parte, îndată să stîrpesc oaole. Și cînd va să doarmă, numai cu un ochiu doarme (iar cu altul, tot acolo priveaște). Că iaste o fiiară aseamene șarpelui, ce să cheamă aspidă, carea iaste de lungă de 50 de coți; și deaca veade că naște stratocamilul oaole, iar ea vine și să uită, ca au doară ș-ar întoarce stratocamilul ochii încătroova, ca să sufle aspida spre oao și să le stîrpească. Și tot acolo stă aspida 40 de zile și nu să duce nicăiri pîn'scoate stratocamilul puii.

PILDĂ. Așa și diiavolul: deaca veade vreun om purtînd grijă pentru bunătăți, lasă altele toate și tot lîngă el șade, ca să-i strice bun[ă]tățile lui. Pentru aceaia, o, oame, să-ț fie mintea ta totdeauna la Dumnezeu și la partea sf[i]ntei besearici, ca să nu-ți poată strica vrăjmașul nimic./

f 262

PENTRU GRIPSOR*

Gripsorul** iaste mai mare decît toate pasările cîte zboară și lăcuiaște în pămîntul lui Ioan, lîngă Marea Ochiianului. Deci, cînd va să răsae soarele și-ș răvarsă razele sale, iar gripsorul își întinde arepile sale și acopere razele soarelui. Și mai viind și alt gripsor, stă lîngă dinsul și strigă amîndoi deodată, zicînd:

— Vino, dătătoriule de lumină, și luminează lumea!

Deci, precum stau acești gripsori, așa stă și arhanghel Mihail împreună cu prea sf[i]nta de Dumnezeu Născăt oare, de mingîe pre iubitoriul de oameni Dumnezeu, pentru pacea creștinilor.

PILDĂ. Pentru aceaia, și tu, oame, socotească pre cine vei să aibi ajutor la vreame de nevoe: alt nimic făr'numai ce vei da săracilor șe nevolnicilor, ca să să roage stăpînului Hs. pentru tine. Că alt ajutor în scîrbe nu avem fără numai pre unul Dumnezeu.

PENTRU COCOR

Cocorul iaste o pasăre foarte cîntăreață. Și cînd să strîng seara cu toții, ca să doarmă, ei iș pun strajă ca să-i păzească pre dînșii. Și care cocor iaste rînduit ca să-i străjuiască, el ia o piiatră în unghi[i] și o ține în sus și stă într-un picior. Și
f. 262v cînd dormitează, îi cade/piatra*** din piciorul lui, iar el îndată strigă cu mare glas. Și deșteptîndu-se soțiile lui, să străjuesc; și iară pun pre altul ca să-i păzească pre dînșii.

PILDĂ. Așa și tu, oame: deaca auzi glasul besearicii, deșteaptă-te și aleargă la slujbă, că besearica te va păzi pre tine de diavolul. Că scrie pentru toacă de zice: ,,Eu eram copaci în munte, înfășurat cu coajă și înbrăcat cu stîlpări și înpodobit cu frunze. Deci veni omul și mă tăe și mă aduse la slujba besearicii, ca să chiem pre cei direpți la mîntuință și pre cei păcătoș[i] la pocăință. Pentru aceaia, cîți auziți glasul mieu, nu vă leneviret[i] pre sine, ci veniț[i] către besearică și așa veți dobîndi ertare păcatelor voastre.

PILDĂ PENTRU STÎRC

Stîrcul iaste o pasăre foarte iubitoare de pui și iaste de la jumătate în jos-supțire și la piept-gros. Și nu fuge din cuibul său niciodată, cînd bărbatul, cînd muiarea. Precum și Domnul nostru Is. Hs. nu să depărtează din ceriu, nici de la pămînt.

---

* În text: *gripsos*.

** Scris întîi: *gripsos*, apoi corectat.

*** Pe f. 262: *piiatra*.

PILDĂ. Dară tu, ticăloase oame, oare pentru ce slujeşti păcatului, tot-
f. 263 deauna? Dară nu ştii că nici în adîncime,/nici în văzduh nu te vei putea ascunde dinnaintea lui Dumnezeu? Şi ce răspuns vei să dai pentru faptele tale, deaca nu faci nici m[i]l[o]stenie, nici rug[ă]ciuni? Dară nu ştii că toate le-au supus ţie Dumnezeu: fierăle şi dobitoacele şi pasările ceale zburătoare şi rodurile pămîntului, pentru odihna ta? Ca şi tu, din bunătăţile ce ţe-a dat Dumnezeu, să faci bine, pentru sufletul tău? Iar tu, aurul şi argintul îl ţii la tine şi necăjeşti săracii întru carii însuş Dumnezeu lăcuieşte. Bogat fiind, pentru noi au sărăcit şi muncii s-au dat. Dară tu, pentru ce-l uiţi pre dînsul?

PENTRU PĂUNE

Păunile iaste mai frumos decît toate pasările şi are cuviinţă mare şi să primblă cu mare trufie şi să roteaşte cu gingăşie, socotindu-se că iaste ca un înger. Iar deaca-ş veade picioarele neagre şi unghile ca la găină, atunci ohteză foarte şi să smereaşte şi să lasă mai jos decît toate pasările.

PILDĂ. Aşa şi tu, oame: deaca îţ dă Dumnezeu avuţie nu te înălţa de cătră cei săraci, că toţi sînt făcuţi de un ziditoriu; pentru că cine au făcut pră înpăratul, acela au făcut şi pre săracul.

PENTRU PORUMB

f. 263v Porumbul iaste mai bun* decît toate pasările. Şi/toţi zboară deodată şi să păzesc de uliu.

PILDĂ. Aşa şi tu, oame: trezveaşte-te şi te păzeaşte de diavolul, ca să nu te vîneaze şi să te tragă cătră sine. Vezi cum să păzesc de vînători pasările şi hiiarăle? Aşa şi tu te păzeaşte de diavolul şi aleargă la beşearică şi rabdă ocările de la oameni, ca să iai de la Dumnezeu cunună. Şi fii întreg întru toate ca porumbul şi nu te scumpi din ceale ce ţe-au dat ţie Dumnezeu, pentru că bogăţiia, aici rămîne. Că omul scump iaste ca o noapte întunecată: nici nu ştie cît are, nici încătroo umblă.

CUVÎNT PENTRU TURTURIŢĂ

Turtureaoa iaste foarte iub itoare de soţie, cît deaca răpune pre soţul ei îl jăleaşte foarte, şi nici cîntă, nici bea apă curată, nici şade pre ramură vearde.

PILDĂ. Aşa şi tu, oame: deaca pierzi pă priiatenul tău cel iubit, aseamănă-te turturealei, ca să priimească Domnul rugăciunea ta şi să-ţ dea de ceale ce poftesti.

CUVÎNT PENTRU PRIVIGĂTOARE

Privigătoarea iaste o pasăre foarte cîntăreaţă. Şi deaca să adună cu
f. 264 bărbatul său, aşa au tocmeală, de doar/me unul pîn'la miezul nopţii, iar altul îl păzeaşte pre dînsul şi de doaosprăzeace ori proslăveaşte pre D-zeu; iar de la miezul nopţii pîn-în zio, doarme celalalt. Şi deaca să face zioo, amîndoi încep a lăuda pre Dumnezeu.

PILDĂ. Aşijderea şi tu, oame: au mîncînd, au şezînd, au dormind, au orice lucru vei lucra, totdeauna să proslăveşti pre Domnul Dumnezeul şi nu vei fi lipsit ori de ce vei pofti.

---

* Adăugat pe margine: *blînd.*

CUVÎNT DE GHEONOE

Gheorodia iaste o pasăre pestriță și tot zboară din copaci în copaci; și ciocăneaște cu botul și cu ureachea ascultă. Și deaca află copacii tari, iar ea zboară într-altă pădure, pînă cînd găsește vreun copaci găunos; și atunci scobește cu ciocul și-ș face cuib într-însul și nu mai fuge de acolo, pîn[ă] cînd cade copaciul.

PILDĂ. Așa și diavolul: tot umblă de la om pîn'la om, ispitindu-i; și deaca află pre vreun om temătoriu de Dumnezeu și înbunătățit, el fuge de la dînsul. Iar deaca găsește pre om slab de bunătăț[i] și netămătoriu de Dumnezeu să sălășluiaște într-însul și nu mai fuge de la el (pîn[ă] cînd îl dă morți[i] de veaci)./

CUVÎNT PENTRU PUPĂZĂ

f 264v

Pupăza iaste o pasăre pestriță. Și deaca îș scoate puii ei, îi creaște pre dînșii; și după ce zboară puii, atunci intră părinții lor în cuib și, zmulgîndu-ș peanele lor, să fac ca cum ar fi pui mici. Dup-aceaia, îi hrănesc pre dînșii puii lor, pîn[ă] cînd le cresc arepi lor; apoi zboară toți dinpreună.

PILDĂ. Așa și tu, oame: poartă grijă pentru părinții tăi, că de nu-ț va fi milă de pă[ri]nții tăi, de Dumnezeu nu vei fi miluit; că ți să cade să cinstești pe părinții tăi ca și pre Dumnezeu.

PENTRU RÎNDUREA

Rîndureaoa iaste o pasăre blîndișoară și să duce tocma la Ier[u]s[a]lim pentru hrana de iarnă și iară vine la oameni, pentru nașterea de pui. Și cînd va să-ș facă cuibul, îl face în casele oamenilor, sau deasupra apei, pentru că are vrajbă cu șarpele. Căci cînd era cu toții în corabiia lui Noe, au trimis șarpele pre tăune, zicîndu-i ca să guste, să vază ce sînge va fi mai dulce din cîte sînt? Deci deaca auzea rîndureaoa, tot păziia cînd să va întoarce tăunele ca să spue șarpelui. Și întinpinîndu-l, îl întrebă; deci deaca îi spuse cum că iaste mai dulce sîngele omului decît toate/și va
f. 265v să spue șarpelui, atunci îi sfărîmă capul, ca să nu spue.

Și încă mai are și altă poveaste: căci că deaca naște puii și de să naște vreunul dintr-înșii orb, atunci să duce mumă-sa în pustie și aduce erburi de leac, și-i pune la ochi și îndată veade.

PILDĂ. Așa și tu, oame: deaca ți să înmulțesc păcatel[e] tale, ciarcă vedeare de la Dumnezeu, pentru că păcatele sînt orbiciune oamenilor. Deci aleargă la duhovnic și ia de la dînsul porîncă și să vor lumina ochii tăi. Și nu fii ca un pai, clătindu-te, și toate răotățile le bagi în sufletul tău. Ci cutează și mergi către doftor și-ț va tămădui boala sufletului tău. Și iubește pre cei ce te urăsc, ca cum ti-ar cinsti.

Că rîndureaoa are vrajbă cu șarpele, pentru aceaia scapă la oameni; iar tu, pentru păcate, scapă la Dumnezeu.

CUVÎNT PENTRU POTÎRNICHE

Potîrnichea iaste o pasăre foarte măiastră. Și deaca îș face cuib, nu-i ajunge oaole ei, ci mai fură oao și de pre la alte potîrnichi, și mai mult să bucură de oaole
f. 265v ceale streine decît de ale sale. Dup-aceaia/deaca scoate puii, și-i creaște pre dînșii și zboară, atunci ei din fire cunosc pre maica lor ceaia ce i-au născut, și să duc la dînsa. Iar ea rămîne în mare scîrbă și jale.

PILDĂ. Așijderea și tu, oame, cînd furi ale streinului și te bucuri de dînsele mai mult decît ale tale! Dară deaca te va afla, nu știi cîtă jale și cîtă scîrbă te va întîmpina și mai mult te vei păgubi.

CUVÎNT PENTRU ALBINĂ

Albina, dup[ă] cum zice Ezechiil proroc, iaste mai mică decît toate jigăniile cite zboară, iar însă foarte meşteră, şi rodul ei iaste mai de treabă decît toate bunătăţile. Şi nimini nu poate priceape lucrul ei şi iaste ninunată în ochii tuturor. Osteninţel-ei luminează besearicile tuturor sfinţilor şi să cheamă sp[ă]sitoare de suflete creştineşti. Şi omul nici nu o paşte, nici nu o înbracă, ci de toate îş poartă ea gr grijă.

PILDĂ. Aşa şi tu, oame: părăseaşte-te de răotăţi şi fă bunătăţi şi-ţ-adu aminte de ciasul morţii, cum vei răspunde judecătorului şi te pocăiaşte mai nainte pîn' nu să închid uşile pocăinţei. Că apoi vei rămînea afară de cetate, plîngînd şi jălcuindu-te făr'de mîngîiare în veaci.

Dumnezeului nostru mărire în veaci, amin.

Codicele Voroneţean, ediţie critică, studiu filologic şi studiu lingvistic de Mariana Costinescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, 488 p. + 172 facsimile.

Descoperit la mănăstirea Voroneţ în 1871 de Gr. Creţu, manuscrisul, denumit de primul lui editor *Codicele Voroneţean*, se păstrează în prezent la Biblioteca Academiei R.S. România sub cota ms. rom.448. El conţine 86 de file de format in -8^{o} şi este scris cu caractere semiunciale, în *scriptio continua*, cu cerneală neagră (textul propriu-zis) şi cu chinovar (indicaţiile tipiconale şi primele cuvinte ale zacealelor). *Codicele Voroneţean*, a cărui hîrtie este de proveniență sileziană (filigrane aparţinînd tipului *mistreţ*), este incomplet, lipsindu-i atît începutul (aproape 12 caiete), cît şi sfîrşitul. Porţiunea conservată cuprinde *Faptele apostolilor* (cap. 18, v. 14 pînă la sfîrşit), epistolele lui Iacob, prima epistolă a lui Petru şi a doua epistolă a lui Petru (pînă la cap. 2, v. 9). Textul este împărţit pe lecturi destinate fiecărei zile din săptămînă, care sînt precedate de scurte note tipiconale. Exceptînd ultimele 8 rînduri de pe fila 15^{r}, transcrise de o persoană care manifestă tendinţă de a separa cuvintele, restul paginilor sînt scrise de un singur copist. O însemnare tîrzie de pe fila 55^{v}, datorată unui anume Constantin *ot* Dornă, atestă prezenţa manuscrisului în anul 1733 la mănăstirea Voroneţ. „Această carte ... scrisă pe rumânie", despre care autorul însemnării afirmă că „nu-i bună de nemică", a devenit din momentul descoperirii ei de către Gr. Creţu unul din cele mai importante monumente de limbă românească veche.

Prezentînd împreună cu psaltirile *Hurmuzaki*, *Scheiană* şi *Voroneţeană* o serie de particularităţi lingvistice comune (printre care şi rotacismul) şi fiind ca şi acestea lipsit de orice indicaţie referitoare la epoca, locul şi împrejurările de ordin istorico-cultural în care a fost scris, *Codicele Voroneţean* a cunoscut, în ultima sută de ani, un interes constant din partea lingviştilor, istoricilor literari şi istoricilor culturii. În mod mai mult sau mai puţin declarat, majoritatea specialiştilor au urmărit ca, prin rezultatele dobîndite din investigarea acestui text, precum şi a psaltirilor rotacizante, să elucideze unele aspecte pe care le ridică cercetarea mult controversatei probleme a originilor scrisului românesc. Această împrejurare explică numeroasele opinii, adeseori ireconciliabile, exprimate asupra principalelor probleme (datare, localizare, curent cultural etc.) cu care s-a confruntat cercetarea *Codicelui Voroneţean*, din momentul intrării lui în circuitul ştiinţific.

Ţinînd seama de faptul că ediţia publicată în 1885 de I. G. Sbiera este perimată sub raport ştiinţific şi, practic, accesibilă cercetătorilor numai în marile biblioteci din ţară, putem afirma că prezenta ediţie, pe care o datorăm Marianei Costinescu, vine să umple un gol de mult simţit în filologia românească. Autoarea, care în ultimii ani a consacrat versiunilor româneşti ale *Apostolului* din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea o serie de cercetări temeinice [1], era, dintre filologii noştri, persoana cea mai indicată să treacă la realizarea acestei ediţii. Cunoscînd foarte bine problemele pe care le ridică exegeza şi editarea *Codicelui Voroneţean* şi posedînd, totodată, capacitatea de a rezolva aceste probleme, Mariana Costinescu a înfăptuit o foarte bună ediţie, care mulţi ani de acum înainte va putea fi consultată cu real folos de către specialişti.

În *Studiul filologic* (p. 5—88) sînt dezbătute pe larg şi cu competenţă o serie de probleme menite să lumineze istoria textului: datare, localizare, modelul străin al traducerii, raportul cu alte versiuni, curentul cultural etc. La unele rezultate cu care se încheie cercetarea acestor probleme ne vom referi ceva mai departe.

Studiul lingvistic (p. 89—213), în care este integrat şi un capitol despre grafie, reprezintă o cuprinzătore şi aprofundată descriere a limbii *Codicelui Voroneţean*, în care se fac dese referiri, în special în capitolul consacrat lexicului, şi la alte texte vechi româneşti. Credem că nu greşim

[1] **Apostolul** *din colecţia Gaster*, în *Studii de limbă literară şi filologie*, [I], Bucureşti, 1969; p. 173—187; *Un pasaj obscur în „Codicele Voroneţean"*, în „Limba română", XXII, 1973, nr. 3, p. 255—258; *Raportul dintre versiunile româneşti din secolul al XVI-lea ale Apostolului*, în „Studii şi cercetări lingvistice", XXIX, 1978, nr. 1, p. 51 — 60; **Biblia** *lui Luther unul din izvoarele* **Apostolului** *coresian*, în „Limba română", XXIX, 1980, nr. 2, p. 127—137.

Revista de istorie şi teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 223 — 225, Bucureşti, 1982.

cînd afirmăm că această secțiune a ediției va constitui de acum înainte un punct de referință pentru toți cei interesați de istoria limbii române vechi. Filologii află, la rîndul lor, un bogat material lingvistic, prezentat din perspectiva dialectologiei istorice, care va putea fi folosit cu succes în operațiile de localizare a textelor vechi românești.

Textul propriu-zis (p. 229—400) este reprodus în transcriere fonetică interpretativă, după normele ortografice actuale. O amplă *Notă asupra ediției* (p. 221—225) cuprinde datele esențiale referitoare la soluțiile de interpretare a grafiei adoptate și la felul în care s-a alcătuit aparatul critic. În interpretarea grafiei s-a ținut seama de faptul că textul este o copie, care, din punct de vedere lingvistic, prezintă un amestec de grafii aparținînd unor variante literare diferențiate în timp și spațiu. În consecință, transcrierea adoptată nu a căutat să reconstituie vorbirea copistului, ci să reflecte toate particularitățile de limbă ale textului, care au avut o existență reală în epoca scrierii lui sau într-o epocă anterioară. Facsimilele, anexate la sfîrșitul volumului (după p. 488), înlesnesc cititorului verificarea transcrierii. Din păcate, calitatea reproducerilor lasă de dorit, porțiunile de text scrise cu cerneală roșie nefiind, în cea mai mare parte a lor, lizibile.

În subsolul paginilor, pe care este reprodus textul, se găsesc cele două aparate critice: primul, în care sînt semnalate greșelile de scriere, alte interpretări posibile și lecțiunile deosebite adoptate în ediția lui I. G. Sbierea, al doilea, în care sînt înregistrate toate diferențele de ordin fonetic, morfologic, sintactic și lexical pe care *Apostolul* coresian le prezintă față de versiunea *Codicelui Voronețian*.

În sfîrșit, *Indicele de cuvinte* (p. 401—487) cuprinde, sub forma din original (scrise cu caractere chirilice), toate cuvintele și variantele lor, cu trimiteri la locul din text unde sînt consemnate. Cuvîntul titlu, reprodus cu litere latine, este redat sub forma literară de astăzi; termenii dispăruți din limba actuală sînt reproduși sub forma din text.

Cîteva dintre problemele care fac obiectul *Studiului filologic* prezintă un deosebit interes istorico-literar și merită, în consecință, o atenție mai stăruitoare din partea noastră.

Datare Din momentul descoperirii *Codicelui Voronețean* s-au formulat numeroase ipoteze în legătură cu vechimea lui. Datările propuse, care se eșalonează într-un interval de timp foarte mare (în secolul al XV-lea, în jurul anului 1500, în prima jumătate a secolului al XVI-lea, în a doua sa jumătate, la începutul secolului al XVII-lea), sînt, în majoritatea cazurilor, lipsite de o argumentare propriu-zisă. Datarea lui I.—A. Candrea (1520 — 1540) se întemeiază pe frecvența circulației tipului de filigran *mistreț* în perioada indicată și pe prezența în text a unor fenomene arhaice de limbă. După cum am arătat de curînd, ambele argumente nu pot da un temei real acestei ipoteze. Examenul filigranelor pe care l-am întreprins arată că scrierea *Codicelui Voronețean* s-a produs în intervalul 1563—1583, datare care a fost acceptată și în prezenta ediție. În schimb, după cum subliniază și Mariana Costinescu, în stadiul actual al cunoștințelor nu dispunem de mijloace sigure pentru a fixa epoca în care s-a alcătuit traducerea.

Localizare La capătul unui examen exhaustiv al particularităților lingvistice, Mariana Costinescu stabilește existența în text a cel puțin două straturi dialectale: unul nord-moldovenesc și altul bănățean-hunedorean și vest-transilvănean. În lipsa unor probe concludente, nu a putut fi atestat și un strat lingvistic nord-ardelenesc-maramureșan. Descoperirea manuscrisului la mănăstirea Voroneț, unde se afla și la începutul secolului al XVIII-lea, precum și folosirea hîrtiei de fabricație sileziană, comercializată numai în Moldova, o îndreptățesc pe autoare să localizeze *Codicele Voronețean* în această regiune (înțeleasă în limitele ei istorice de odinioară). În concluzie, stratul nord-moldovenesc poate fi atribuit copiei executate în Moldova. În ceea ce privește originalul traducerii, autoarea afirmă că acesta provine din Banat-Hunedoara sau din regiunile învecinate. Această încheiere rezultă din existența în limba *Codicelui Voronețean* a stratului lingvistic bănățean-hunedorean, vest-transilvănean, identificabil, dealtfel, și în celelalte versiuni românești din secolul al XVI-lea ale *Apostolului* (versiunea tipărită de Coresi și copia executată de popa Bratul). În lumina acestor concluzii, rezultate dintr-o cercetare bine fundamentată metodologic (vezi expunerea principiilor la p. 28—30), vechea ipoteză, devenită loc comun în filologia românească, a copierii textului sau a efectuării traducerii în Maramureș (eventual și în Transilvania vecină) trebuie abandonată.

Modelul slavon La baza traducerii se pare că a stat o versiune slavonă de redacție mediobulgară, și nu una de redacție răsăriteană (ipoteza lui B. Tenora, reluată de Șt. Pașca și N. Corlăteanu). În această privință, este semnificativă o greșeală de traducere: *prodnaa* „pietroase, prundoase" tradus *dinrainte*. Ea se explică numai printr-o variantă grafică *prednaa*, cu ѧ în loc de ѫ (confuzia iusurilor fiind caracteristică textelor mediobulgare), pe care traducătorul a confundat-o cu *pred(i)na(ja)* „anterioare" (p. 49). În urma unei strînse demonstrații, în care au fost puse la contribuție și rezultatele desprinse din cercetarea raporturilor de filiație dintre *Codicele Voronețean* și celelalte versiuni românești ale *Apostolului* din secolul al XVI-lea, Mariana

Costinescu precizează că traducerea primitivă reflectă o versiune slavonă de tipul celei existente în ms. sl. 435 și 624 ale Bibliotecii Academiei R.S. România. Versiunea românească pe care o urmează *Codicele Voroneţean* s-ar fi realizat din prelucrarea vechii traduceri cu o versiune slavonă similară celei din ms. sl. 351 din aceași bibliotecă.

Un model latin al traducerii ? Mariana Costinescu semnalează cîteva soluții de traducere care nu se pot explica prin versiunile slavone cercetate, dar care, în schimb, își află o explicație satisfăcătoare prin raportare la o versiune latină a *Apostolului*. Întrucît nu a avut posibilitatea să cerceteze decît versiunile slavone existente în fondul de manuscrise al Bibliotecii Academiei R.S. România, autoarea emite cu toată prudența necesară ipoteza folosirii unui izvor latin „într-un moment neprecizabil încă al alcătuirii traducerii" (p. 66). Nu toate exemplele care se aduc în sprijinul acestei ipoteze au însă o valoare probantă indiscutabilă. În pasajul invocat de autoare (*Codicele Voroneţean*, p. 8^{v}/4—8), *comarnic* poate fi și un adaos menit să limpezească înțelesul frazei (ca dealtfel și termenul *giurele*). *Arătînd* din pasajul *toate arătînd voao* (versiunea coresiană; ed. Bianu, p. 99/5) corespunde perfect lui *skaza(x)* din versiunile slavone și nu ne îndreaptă atenția în mod obligatoriu spre forma latină *ostendi*. Invocarea lui *netare* „neputincios" (*Codicele Voroneţean*, p. 12^{r}/7) în rîndul dovezilor care atestă folosirea unui izvor latin nu este edificatoare, dacă avem în vedere prezența termenului și în alte texte românești din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Ne întrebăm, de asemenea, dacă *credințe în divure* (cf. în versiunile slavone *različnêi vêrêi* „credinței diferite", dintr-un alt pasaj al versiunii coresiene (ed. Bianu, p. 123/14) se explică prin formularea din versiunea latină *de sua superstitione?* În pasajul corespunzător din *Codicele Voroneţean*, *različnêi vêrêi* a fost echivalat prin *credință în totu chipul* (= în toate felurile). Cele două echivalări (*în divure — în totu chipul*) par a avea un conținut semantic apropiat, pe care ni-l sugerează expresia *în divuri, în chipuri* „în toate felurile, în fel și chip", pe care o întîlnim în secolul al XVII-lea la unii scriitori moldoveni (Dosoftei, Miron Costin, Cantemir).

Raportul dintre Codicele Voroneţean și celelalte versiuni din secolul al XVI-lea ale Apostolului Cercetarea relației dintre versiunile românești ale *Apostolului* a dus la exprimarea a numeroase opinii, adeseori divergente. Nu vom stărui asupra lor, întrucît sînt prezentate pe larg în *Studiul filologic*. Ținem numai să subliniem faptul că Mariana Costinescu aduce un ansamblu de probe care dovedesc mai presus de orice îndoială că *Apostolul* popii Bratul, *Apostolul* coresian și *Codicele Voroneţean* provin din aceeași traducere, dar prin intermediare diferite. Profităm de acest prilej pentru a reafirma părerea că o proveniență identică poate fi atribuită și *Apostolului Iorga*. G. Mihăilă contestă această posibilitate, atrăgînd atenția asupra deosebirilor nete dintre versiunea *Apostolului Iorga* și versiunea tipărită de Coresi (*Studii de lingvistică și filologie*, Timișoara, 1981, p. 76, nota 36). Știind însă că *Apostolul* coresian urmează, în porțiunea de text conservată de *Apostolul Iorga*, o altă traducere, întemeiată pe textul german al *Bibliei* lui Luther[2] este firesc ca, în pasajele comparate, cele două versiuni să se diferențieze. Așa cum am arătat cu altă ocazie, punerea în relație a *Apostolului Iorga* cu celelalte versiuni românești amintite se întemeiază pe două constatări: 1) prezența unor traduceri particulare, pe care le regăsim și în *Apostolul* popii Bratul, *Apostolul* coresian și *Codicele Voroneţean*; 2) numerotarea aparte a zecealelor, caracteristică și *Apostolului* popii Bratul.

Curentul cultural Ținînd seama de localizarea moldovenească a *Codicelui Voroneţean*, pare puțin probabilă copierea sa în vederea lecturii în biserică, destinație pe care Mariana Costinescu o presupune invocînd prezența notelor tipiconale (p. 82—83). După cum este cunoscut, nu deținem informații care să ateste citirea în limba română, în timpul slujbei în bisericile moldovenești din secolul al XVI-lea, a *Apostolului* sau a altor texte religioase. Pînă la proba contrară, scoaterea la lumină a unor asemenea informații, presupunem că textul *Codicelui Voroneţean* servea mai curînd lecturii în afara bisericii. În această interpretare, scrierea manuscrisului nu trebuie atribuită unei inițiative reformate.

În privința stabilirii curentului cultural-religios căruia îi datorăm traducerea, Mariana Costinescu recunoaște, din capul locului, că această încercare se lovește de necunoașterea datei cînd s-a efectuat traducerea. Localizarea traducerii (a cărei vechime urcă înainte de anii 1559 sau 1560, data versiunii Bratul) în Banat-Hunedoara sau în zonele limitrofe, regiuni în care Reforma a pătruns de timpuriu între români, ar putea să ne conducă la concluzia alcătuirii ei sub impulsul acestui curent. În măsura în care traducerea datează din vremea pătrunderii Reformei în Transilvania, ipoteza are toate șansele să corespundă realității.

În final, ținem să subliniem încă o dată impresia excelentă pe care ne-a lăsat-o parcurgerea acestei foarte bune ediții critice, realizate de Mariana Costinescu.

Alexandru Mareș

---

[2] Mariana Costinescu, *Biblia lui Luther, unul din izvoarele* **Apostolului** *coresian*, p. 127—137.

Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, 461 p.

După douăzeci de ani — spune Dan Zamfirescu în paginile ce deschid volumul în care, sub oblăduirea Editurii științifice și enciclopedice, generoasă și constantă proteguitoare a cercetărilor consacrate culturii și literaturii române vechi —, a simțit nevoia scrutării gîndurilor puse pe hîrtie de-a lungul timpului. Și-a adunat, deci, multe din studiile, articolele și notele răspîndite prin reviste (sau chiar publicate în alte cărți, însă în cazul acestora rostul reimprimării aci ține de integralitatea unui edificiu). Din aceleași pagini introductive — adevărate file de memoriu de activitate științifică — se vede limpede că Dan Zamfirescu știe limpede cine este, în 1981, Dan Zamfirescu, ce reprezintă el, astăzi, printre cercetătorii culturii românești vechi, între publiciștii ultimelor două decenii (adeseori în incomoda poziție de sparge-val). Și o spune, ritos și răspicat, și cititorilor (bănuiesc că îndeosebi pentru luminarea celor mai puțin informați), punînd în această comunicare și un simbure de (cenzurată) satisfacție pentru lucrurile ce le-a urnit dintr-o amorțeală păgubitoare și — legat de aceasta — conștiința (sigură) a propriei valori și o febrilă (nuanțat) așteptare a reacțiilor contemporanilor (îl interesează cu precădere cele de „urmare"), și — lucrul cel mai important, cred — cîteva făgăduieli a căror împlinire se cuvine așteptată.

Utilă oricum această „vizionare integrală (sau quasi integrală)" — sînt lăsate în afara selecției unele studii privind *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, deși referiri la „chestiunea homerică" a literaturii romîne vechi, rezolvată în ultimă analiză de Dan Zamfirescu, sînt prezente în considerațiile strînse sub titlul *Neagoiana* și în cîteva drastice luări de poziție vis-à-vis de opiniile unor (chemați ori nechemați) preopinenți din ultima vreme —, căci îngăduie, pe fondul contemplării „mersului" unor idei fundamentale în construcțiile autorului, cîteva constatări. Formularea lor nu poate alcătui o privire închegată asupra cărții lui Dan Zamfirescu, ci numai însemnarea unor reflecții stîrnite de re-citirea tuturor paginilor importante (în primul rînd pentru preocupările mele). De cîțiva ani Dan Zamfirescu nu osteneşte doar a afirma (căci așa ceva parcă mai fac și alții), ci a dovedi, în varii chipuri, adevărul tezei ce susține dimensiunile europene ale literaturii române din epoca veche. Această dovedire — țel important al demersului său — se înfăptuiește prin, cel puțin, trei modalități mai însemnate (separabile din nevoia descrierii de afară, dar de nedespărțit în actul complex al cercetării).

Ar fi vorba, mai întîi, despre migăloasa trudă de stabilire, restituire și editare a textelor — a *operelor*, dacă vrem să fim consecvenți cu teza —, operație pentru care apetitul cărturarilor a scăzut, mai ales în ultima vreme, în mod îngrijorător. Trist, într-o literatură ce epuizează foarte repede lista realizărilor (acceptabile) în acest domeniu. Dan Zamfirescu tipărește aci, după ce a produs — în colaborare cu Florica Moisil și G. Mihăilă — remarcabila ediție a *Învățăturilor, Cronica domniei lui Mihai Viteazul* (așa-zisa „Cronică a Buzeștilor"), pe baza ms. B.A.R. 2591 (confruntat cu alte versiuni), adăugîndu-i un studiu introductiv și un aparat critic ce susțin convingător ipotezele sale teoretice.

Ar fi apoi vorba de întreprinderea ce urmează firesc acțiunii restituirii, anume valorificarea operei, exercițiu capital între celelalte componente ale cercetării istorico-literare realizat cu instrumente adecvate. Dan Zamfirescu a rămas la uneltele clasice (deși abordarea textului cu instrumentele zise actuale — ele sînt mai degrabă moderne, căci au fost puse în lucru de formaliștii ruși cam de multă vreme — furnizează uneori, fapt dovedit, informații cu semnificații profunde) și le mînuiește cu abilitate. Pe fondul unei bune cunoașteri a faptelor, judecata critică se naște fluent, observația vădește o știință sigură a folosirii amănuntului semnificativ și a stabilirii corelațiilor sugestive. Există în acest volum un studiu despre Dosoftei *(Dosoftei, poet național* se cheamă), o micromonografie Dosoftei, bine echilibrată, cu verb vibrant și patetic (D. Z. este, dealtfel, un specialist al încărcăturilor ce explodează în spațiul afectiv-emoțional), scris de un istoric al literaturii ce-și dirijează atent enunțurile. Este o imagine a lui Dosoftei bine articulată și convingătoare. Într-un anumit sistem, evident, căci eu, de pildă, propuneam în urmă cu cîtăva vreme o interpretare căreia îi acord în continuare mai mulți sorți de izbîndă sub raportul congruențelor de tot felul. Două remarci: cred că pentru reconstituirea inventarului de informații aflat la dispoziția unui cărturar prezumțiile ce pornesc de la fapte verificabile

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 226—236, București, 1982.

în anumite contexte (restrînse ori largi) trebuie să se bucure de mai mult credit. Dacă n-am proceda așa, n-am ști de unde își procură, de pildă, autorul *Cronicii moldo-ruse*, în secolul al XVI-lea, date despre Formosus, papa al Romei și trăitor prin Balcani în secolul al IX-lea. Și multe altele. *Psaltirea în versuri*, apariție sclipitoare datorită lui Dosoftei, nu-și va dezvălui toate tainele vizibila deviere de la ,,canon", divagația în vers, evadarea în poezie) dacă o raportăm numai a Kochanowski (model cumva desuet, căci aparține altei epoci și altei mode literare) și, în ultima vreme, la Poloțki (ceva mai apropiat de Dosoftei, ca opțiuni). Inițiativele interne, cele ardelene și cele de după Dosoftei, nu trebuie neglijate, căci sîntem în plin Baroc, iar în literaturile polonă și ucraineană, ca și la noi, mai ființează și alte tentative de punere în stih a psalmilor, iar autorii lor se comportă întocmai ca Dosoftei.

Ar fi, în fine, vorba de normala etapă a teoretizărilor, a ridicării la rangul de construcție generalizantă, a meditațiilor asupra rosturilor, evoluțiilor, articulațiilor și motivărilor lăuntrice. Două studii — dintre altele — se convin relevate: *Literatura română veche. Definiție. Delimitare. Caracterizare* și *Dmitri Sergheevici Lihaciov și problemele Prerenașterii răsăritene* (apărut întîi ca introducere la cartea *Prerenașterea rusă* a cercetătorului sovietic amintit, tradusă la Editura Meridiane). Teoria celor ,,două spații (arii) de cultură" în Europa, pe care Dan Zamfirescu își clădește o bună parte din alcătuirile teoretice, acordîndu-i o mare importanță (și) pe axa delimitărilor diacronice, este demnă de toată atenția. Mi-aș îngădui și aci o remarcă: nu cred că analiza sistemului genurilor literare (nu prea clar definite nici la Lihaciov, nici la D.Z.) — în evoluția, transgresiunile și substituirile ce adăpostește pe axa diacronică — poate oferi informații capitale despre mutațiile petrecute la nivelul sensibilității ori în planul gustului literar și estetic, despre modificările mai adînci din așa-zisa stare de spirit dominantă într-o epocă.

Contribuții la istoria literaturii române vechi este, în șirul cercetărilor consacrate începuturilor culturii noastre, o carte importantă. O carte a unor mari făgăduieli.

Dan Horia Mazilu

Mircea Popa, *Tectonica genurilor literare*, Editura Cartea Românească, 1980, 275 p.

Mircea Popa este preocupat de acea mișcare subterană, înceată, invizibilă (dacă nu adoptăm perspectiva ,,duratelor lungi"), dar de nestăvilit, care face ca între miscelanee, proza scurtă a secolului al XIX-lea și măiestria lui Slavici sau Agârbiceanu să dăinuiască o legătură continuă, chiar în ciuda unor negări declarative, izvorite dintr-o prea strîmtă subordonare la evenimentele imediate. Ne miră deci că însuși autorul mai poate crede că, ,,rupînd cu închistarea și mărginirea feudală", ,,secolul al XVIII-lea este sub multiple raporturi laboratorul uriaș în care se pregătește spiritualitatea epocii moderne". Pe cine să trecem oare la rubrica ,,închistare și mărginire feudală": pe Simeon Ștefan, pe Miron Costin, pe stolnicul Cantacuzino sau poate pe Neagoe Basarab?

De asemenea este greu de înțeles de ce autorul, care aduce la lumină texte atît de interesante, încearcă să le supraliciteze importanța prin atribuiri de priorități în timp sau prin încadrări în curente, oricînd ușor de contestat. Din fericire, respectul lui Mircea Popa pentru *faptele* literare este atît de puternic, încît adevărul se impune, în ciuda unor formulări de tip ,,tratat".

Să ne oprim la acele ,,povești" (cum le spun cîțiva copiști) din primul capitol al cărții: despre Solomon și împărăteasa lui; despre omul fugărit de un leu și de o cămilă; despre ,,cetatea ideală" întrezărită de Cosma Monahul; despre Efie, fata lui Maximian-împăratul sau despre Semiramida ,,muierea lui Nin". ,,Universul lor mirific, fascinant, creează o tradiție cu repercusiuni vaste în toate genurile literaturii viitoare", afirmă autorul volumului și are perfectă dreptate. Dar mă întreb de ce le subsumează oare barocului, cînd ele reprezintă de fapt o modalitate a românilor (cu certă amprentă populară) de a-și asuma scrieri venite prin Bizanț din acea într-adevăr ,,fascinantă" regiune culturală a Asiei Mici și a Egiptului, care — în antichitatea tîrzie — reprezenta un termen de referință în geografia intelectuală a lumii. ,,Forma ultimă, barocă" a *pildei inorogului* (povestea despre leu și despre cămilă) se găsește, de exemplu, și într-un manuscris din secolul XVI-lea cu *Kniga izmaragd*, semnalat de B. P. Hasdeu în *Cuvente den bătrîni*. Nu se cunoștea însă traducerea în românește, așa încît fragmentul tipărit acum aduce într-adevăr ceva nou. Cred că soarta celorlalte ,,povești" se leagă de răspîndirea prelucrărilor după *Proloage* și am fi așteptat ca în *Note* (de ce unele capitole au *Note* și altele nu?) să găsim o descriere exactă a manuscriselor. Dacă barocul invocat de atîtea ori există undeva, să nu-l căutăm în textele

inseşi, anterioare toate acestui curent, ci în modul cum aceste texte au fost întrebuinţate, adică în ponderea lor deosebită în alcătuirea miscelaneelor care-şi schimbă profilul, în comparaţie cu cele din perioadele anterioare. Aşa cum în ceea ce numim astăzi *imaginaţie barocă* identificăm adeseori teme cu o existenţă mult anterioară (să mai amintim şi *Pays de cocagne*, căreia i se mai poate zice şi „ţara unde ciinii umblă cu covrigii în coadă"), tot astfel recunoaştem că *fabula şi istorioara*, înainte de a difuza ideile iluministe, slujiseră mereu difuzării unor idei. Este cu totul îndreptăţită atenţia pe care le-o acordă Mircea Popa şi pe această linie a re-citirii literaturii de *calendare* se obţin nu o dată rezultate convingătoare în cercetarea evoluţiei schemelor mentale. Lucrul devine cu atît mai captivant, cu cît conţinutul celor mai multe „fabule şi istorioare" nu este deloc nou, noutatea venind din schimbarea accentului şi a modalităţii de asamblare.

Românii n-au aşteptat fabulele lui Nicolae Oţălea de la 1784 ca să descopere „literatura frumoasă", iar ediţia lui Petru Barth, de la Sibiu, din 1795, cu *Viaţa şi pildele preaînţeleptului Esop* nu este nicidecum „prima traducere a textelor esopice" ci doar prima ediţie, care a avut la bază (aşa cum a demonstrat I.C. Chiţimia) o prelucrare a unei tipărituri ruseşti, deosebită în multe puncte de alte variante româneşti mai vechi, derivate din izvoare greceşti.

Dacă se adevereşte că Oţălea a pornit de la o variantă în limba latină (şi anume de la Phedru) se mai luminează o trăsătură din istoria chipului românesc al *Esopiei*. Amintim că schema de bază a *Istoriei ieroglifice* se regăseşte într-una din fabulele caracteristice variantei Romulus a pildelor lui Esop (variantă latină despre a cărei prezenţă între lecturile lui Dimitrie Cantemir ştim încă prea puţin). Atunci cînd se va schiţa istoria acestor contacte directe sau indirecte cu cartea în limba latină (tot mai des amintite în ultima vreme) se vor produce modificări substanţiale în imaginea legăturilor noastre culturale.

De la Costea Dascălul din Şcheii Braşovului, contemporan cu învăţatul Serafim de la Bistriţa olteană (cei dintîi copişti cunoscuţi — de pe la 1700 — ai *Esopiei* în variantă românească), la Ţichindeal şi apoi la Grigore Alexandrescu (vezi îndeosebi Mircea Anghelescu, *Introducere în opera lui Grigore Alexandrescu*, Bucureşti, 1973) se crează o tradiţie, căreia i se încadrează şi Nicolae Oţălea, iar cei care au afirmat că „fabula românească este un produs al influenţei sîrbeşti" nu şi-au afirmat decît propria lipsă de informare.

Mircea Popa se opreşte cu atenţie la textele dialogate, destinate reprezentărilor scenice legate de „mediul şcolăresc, clerical, catolic, influenţat de teatrul de colegiu iezuit". În ele se recunoaşte însă uşor şi acel aer hîtru sau înclinarea spre gluma dură, specifice reprezentărilor populare (supravieţuind pînă astăzi) din întreaga perioadă a sărbătoririi Epifanilor, a „lăsatului de sec" sau chiar a priveghiilor. Credinţa că prioritatea în timp dă valoare unui text are ceva adevăr în ea, dar are multe riscuri. Nu o dată se vede că, înaintea atestării considerate „primă", au mai existat de fapt şi altele. O ironie a soartei mi se pare însă ca autorul cercetării să afirme el însuşi, la numai cîteva pagini distanţă, despre două „compuneri" diferite că ar fi: „primul text de literatură dramatică cunoscut pînă acum" (p. 90 — despre sceneta *Voinicul, Vlădica şi Fata*, într-un manuscris bihorean din 1750—1754) sau: „ceea ce rămîne însă dincolo de îndoială este că această scenetă nu este numai primul text dramatic românesc, dar că el este şi primul text dramatic cunoscut a se fi prezentat pe o scenă românească" (p. 98 — despre *A scolasticilor din Blaj facere* din 1757 sau 1761—1762). Probabil că intenţia autorului, din păcate incomplet nuanţată, a fost să alăture primul text dramatic *scris*, de primul text dramatic *reprezentat*.

Sceneta cu *Voinicul, Vlădica şi Fata* se aşază foarte bine între paragrafele din *Pravilele* vechi (cu care are comun şi limbajul) şi paginile romanului *Ion* al lui Rebreanu. Cealaltă scenetă, *Facerea* „scolasticilor" din Blaj, se află la mare distanţă (cum subliniază Mircea Popa) de „nota naţională puternică" din textele destinate scenei, scrise cîteva decenii mai tîrziu de Cipariu, de Barit sau de diverşi anonimi. Dacă *Facerea* de la Blaj a fost într-adevăr reprezentată în faţa generalului Buccow, „care n-a ezitat să folosească tunul pentru distrugerea mînăstirilor şi lăcaşurilor de cult ortodoxe", nu avem în faţă decît o amintire prea puţin îmbucurătoare. Textul în sine nu reprezintă chiar o noutate decît prin eventuala punere reală în scenă (ce memorie de invidiat trebuie să fi avut bieţii „actori", ca să fi reuşit vreodată să reproducă oral o asemenea încîlcire de fraze!). Astfel de dispute, aparţinînd unei cunoscute tradiţii medievale, mai există prin manuscrisele vechi româneşti dar, după cîte ştiu, numărul personajelor era doar de două (cel ce întreabă şi cel ce răspunde), nu de mai multe, ca în textul blăjean.

N-aş spune că teatrul românesc a apărut mai întîi în Transilvania, ci că acolo a fost notat mai întîi în scris, pentru că, deşi textele lipsesc, avem totuşi ştiri despre spectacolele de la curţile domneşti din Iaşi şi Bucureşti.

Capitolele dedicate *Topografiei romanului românesc* se remarcă prin bogăţia informaţiei, ceea ce nu exclude unele scăpări (inerente) din vedere. Amintim doar cîteva. Dacă *Varlaam şi Ioasaf* ar fi „cel mai vechi roman popular tradus la noi", cum rămîne cu *Alexandria* din copia de la 1620 a lui Ioan Românul din Haţeg? De cînd *Bertoldo* şi *Bertoldino* sînt „romane populare cu caracter vechi bizantin"?. Traducerile şi ecoul *Aventurilor lui Telemac* au fost cercetate, după

Dan Simonescu și Adriana Cioran-Camariano, de Ileana Virtosu (ale cărei articole au apărut în „Limba română", 1972, nr. 1 și 1976, nr. 1; RITL, 1979, nr. 3).

Nu intenționez să fac o listă a omisiunilor bibliografice sau a alunecărilor de condei; subliniez însă că munca lui Mircea Popa merită cu atît mai mult respectul nostru, cu cît a făcut-o înainte de apariția *Bibliografiei relațiilor literaturii române cu literaturile străine în periodice. 1859—1918* (București, 1980, vol. I). Sigur, pentru anii anteriori lui 1859, l-a ajutat *Bibliografia analitică a periodicelor românești*. Dar pentru perioade de după această dată a trebuit să depășească obstacolul — devenit aproape magic — al insuficienței (uneori inexistenței) mijloacelor de informație fundamentale.

Rezultate noi și demne de reținut aduce cercetarea atentă a procedeelor de difuzare, a componenței sociale a publicului, a evoluției cantitative a traducerilor, precum și a variației preferințelor literare. În atitudinea intelectualilor români față de răspîndirea explozivă, în secolul XIX, a romanului, se manifestă vechea încredere în prioritatea valorilor intelectuale și convingerea că sentimeltele devin dușmanii realizării umane, dacă scapă de sub cenzura rațiunii. Multe din romanele „originale" au la bază aceeași mentalitate, adeseori compromisă de perfecta incapacitate artistică a autorilor. Mircea Popa izbutește ca, dintre miile de pagini tipărite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea sub eticheta de „roman" sau „nuvelă", să indice pe acele cîteva (unele fiind efectiv romane, altele proză scurtă) care merită să scape de uitare.

Autorul mai schițează drumul criticii românești între „defăimare" (dar aici să ne amintim că „defăimarea de sine" constituia, alături de discernămînt, o însușire demnă de laudă) și hermeneutică.

În capitolul despre *descoperirea de sine a istoriei literare* sînt aduse în discuție contribuțiile ardelenilor: Vasile Popp, Timotei Cipariu, Aron Pumnul, Justin Popfiu (mă îndoiesc totuși că Ardealul singur ar fi „leagănul literaturii moderne"), Aron Densusianu și alții încă.

Relatările de călătorie ale scriitorilor din Transilvania (1838—1913) nu pot fi, evident, ignorate de istoria literaturii. Drumurile în străinătate se făceau cu un acut și permanent sentiment al prezenței patriei și cu o mare încredere într-o Europă căreia i se căuta mai mult chipul dorit decît cel real.

Cartea lui Mircea Popa dovedește încă o dată că ceasurile de cercetare în arhive sau în depozitele prăfuite de manuscrise și carte veche par aride și „nerentabile" numai celor nepricepuți, ele dezvăluind în schimb celui stăruitor mișcarea ascunsă, aproape cotidiană a ideilor, lipsită de strălucire, dar hotărîtoare în evoluția societăților.

Cătălina Velculescu

E. D. Levit, *File vechi necunoscute... Contribuții științifico-literare la istoria literaturii și culturii moldovenești*, Chișinău, Știința, 1981

Volumul lui E. D. Levit însumează studii de istorie literară și culturală referitoare la perioada de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Reține în mod deosebit atenția contribuția intitulată *Romanul popular „Istoria viteazului Polițian" ... și originalul lui rusesc*. Versiunea publicată de cercetătorul român M. Tomescu în *Cărțile populare în literatura românească*, București, 1963, vol. II, folosește manuscrisul lui Iordache Chirescu, al cărui sfîrșit lipsește. E. D. Levit identifică originalul romanului popular în *Istoria slăvitului cavaler Polițian ...*, care a apărut la Moscova în anul 1787. Totodată autorul reproduce în anexe sfîrșitul romanului.

Courier de Moldavie la o eventuală reapariție? este un studiu asupra primei reviste românești din anul 1790. Cercetările întreprinse în arhive dau la iveală date prețioase despre inițiatorii și redactorii revistei și despre împrejurările în care a apărut. Aceleași cercetări minuțioase stau la baza altei contribuții „*O alergare de cai*" *și a doua aflare a lui C. Negruzzi în Basarabia*, unde se stabilesc personalitățile și împrejurările istorice reale la care se referă nuvela.

Interesează deopotrivă istoria literară și culturală evocarea lui *Alexandru Hîjdău, efor al școalelor din ținutul Hotin*, care reliefează contribuția cărturarului la cunoașterea poeziilor

populare româneşti din Moldova, Ţara Românească, Transilvania, Banat şi Bucovina, precum şi concepţia sa referitoare la dezvoltarea învăţămîntului. Un fabulist puţin cunoscut, dar nu lipsit de valoare, Ion Sîrbu (1830—1860) este readus atenţiei prin evocarea din *Ion Sîrbu, Comitetul de cenzură şi Iacob Hinculov în calitate de recenzent oficial*.

Istoria imprimeriei şi a litografiei sînt evocate de studiile *O tipăritură necunoscută a lui Mihail Strelbiţchi*, tipograf care a activat la Iaşi după 1750, precum şi de *O figură luminoasă Achim Popov, Soarta unei biblioteci şi soarta unui om. D. Gobdela*, care este o încercare meritorie de reconstituire a unei vechi biblioteci.

E. D. Levit a întreprins ample cercetări la Arhiva istorico-militară din Moscova, Arhiva Centrală de stat a R.S.S. Moldoveneşti, Biblioteca Academiei de Ştiinţe din Leningrad, arhive şi biblioteci din Odesa. Cartea se încheie cu anexe bogate în material documentar şi cu un capitol de note şi comentarii.

Cercetarea lui E. D. Levit impresionează prin concepţia unitară şi viziunea largă a fenomenului literar şi cultural, precum şi prin minuţioasa documentare.

Petre Costinescu

Polska Akademia Nauk. Instytut Badań Literackich, *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej* (Studii comparate de literatură polonă veche). Pod redakcja Teresy Michałowskiej i Jana Ślaskiego, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1980, 196 p.

După publicarea, în 1977, a culegerii *Literatura polonă veche în context european. Legături şi analogii* (Literatura staropolska w kontekście europejskim. Związki i analogie), Institutul de cercetări literare al Academiei Polone de Ştiinţe a reunit în acest nou volum de *Studii comparate despre literatura polonă veche*, apărut sub redacţia medieviştilor Teresa Michałowska şi Jan Slaski, un grupaj de opt articole de autori polonezi şi italieni.

În primul studiu, *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI—XVII wieku* (influenţa lui Erasm în literatura polonă din sec. XVI—XVII, p. 7—28), Maria Cytowska adaugă la elementele erasmiene din opera lui M. Rej şi J. Kochanowski, cercetate exhaustiv de Zofia Szmydtowa (*W kręgu Renesansu i Romantyzmu*, Warszawa, 1979, p. 71—154 şi 182—209), altele, receptate în gîndirea unor scriitori ca Walenty Eck, A. Krzycki, englezul Leonard Cox, profesor la Cracovia, M. Kromer, A. F. Moderzewski, S. F. Klonowic, W. Potocki, S. Rysiński, G. Knapski, A. M. Fredro. Autoarea ajunge la concluzia că Erasm a fost receptat în Polonia mai întîi ca filolog şi stilist, apoi ca scriitor şi om politic. Pornind de la J. Huizinga, M. Cytowska găseşte în opera lui Erasm 12 sinonime ale conceptului de *bonae litterae*, toate reducîndu-se la ideea generală de *studia humanitatis*. Se remarcă şi numărul mare de lucrări erasmiene tipărite în anii '20 ai sec. XVI de Hieronim Vietor la Cracovia [1].

În următorul studiu, *Petrarkizm w poezji polskiego Renesansu i Baroku* (Ecouri petrarchiste în poezia Renaşterii şi Barocului polonez, p. 29—55), Jadwiga Kotarska continuă cercetarea fundamentală a lui M. Brahmer (1927), care s-a oprit la sec. XVI, urmărind influenţa *Canzonierului* poetului italian în poezia lui M. Sęp-Szarzyński, J. A. Morsztyn, S. Zimorowic, Z. Morsztyn, M. K. Sarbiewski, S. Grabowski.

Răspîndirea comediei dell'arte în Polonia secolelor XVI—XVII (*Komedia dell'arte w Polsce XVI—XVII w.*, p. 57—87) este obiectul preocupărilor Wandei Roszkowska, care trece în revistă manifestările de acest gen în Polonia începînd din 1567, anul probabil al primei reprezentaţii a unei trupe italiene la Gdańsk, pînă în anii domniei lui Jan Sobieski. Sînt semnalate şi analizate pe larg nu numai piesele italiene, jucate de italieni, la curţile regilor poloni, ci şi ecourile acestui stil în teatrul de limbă polonă din afara acestor medii, ca de exemplu teatrul şcolar din Leszno la 1647.

---

[1] Dintre acestea, *De duplici copia verborum ac rerum* (1523), *De contemptu mundi epistola* (1524), *Modus orandi Deum* (1525), *Precatio Dominica* (1525), *Precatio ad Jesum* (1528) şi *Epistola consolatoria in adversis* (1528) se găsesc şi la Biblioteca Academiei R.S. România, cu numeroase însemnări marginale manuscrise (cf. studiul nostru, *Cracovia şi spiritualitatea românească*, sub tipar).

Slavistul italian Sante Graciotti, pornind de la studii fundamentale (Curtius, Lehmann, Krzyżanowski), stabileşte modelele italiene ale anecdotei umaniste poloneze (*Polska facecja humanistyczna i jej włoskie wzorce*, p. 89—110). Înclinaţia spre biografistica anecdotică a fost cultivată în Polonia încă de Philippo Buonaccorsi-Callimachus, la începutul sec. XVI, autorul unor asemenea „vieţi" (*Vita et mores Sbignei cardinalis, Vita et mores Gregorii Sanocei*); în acelaşi stil este alcătuită, de pildă, biografia lui Matei Corvin de către Galeotto Marzio (*De egregie, sapienter, iocose dictis et factis Regis Mathiae*, 1485)[2]. În afară de *Apophtegmata* lui Erasmus (fapt îndeobşte cunoscut), autorii de „faceţii" de expresie umanistă, ca Mikołaj Rej, Jan Kochanowski sau Łukasz Górnicki au adaptat pe teren polonez modele culese din Boccaccio (*Decameronul*), Castiglione (*Il Cortegiano*), P. Bracciolini (*Faceciae*, Basileae, 1538) sau L. Domenichi (*Facetie, motti et burle di diversi signori et persone private*, Venezia, 1584).

Pietro Marchesani, fost lector de limbă şi literatură italiană la Cracovia prin anii '70, este prezent în acest volum cu un studiu erudit şi de mare fineţe asupra traducerii poloneze a „povestirii lui Eurialus şi a Lucreţiei" de Enea Silvio Piccolomini (1444) pe fondul evoluţiei conceptului de iubire în Polonia renascentistă (*Polski przekład „Historiae de duobus amantibus" Eneasza Sylwiusza Piccolominiego a pojęcie miłości w Polsce doby Renesansu*, p. 111—133). Această povestire, de care autorul însuşi se va dezice datorită caracterului ei licenţios, a avut un mare succes în epocă, fiind tradusă în multe limbi (printre altele traducerea maghiară a apărut la Cluj în 1592); traducerea polonă, *în versuri*, este opera lui Krzysztof Golian (apărută între 1560—1575 şi retipărită abia în 1896 de S. Adalberg) şi cuprinde 2874 de versuri tridecasilabice, cu rime perechi.

Angiolo Danti, alt distins slavist italian, a cărui moarte prematură s-a produs în timp ce volumul se afla sub tipar, dă o nouă interpretare a cronicii turceşti a ienicerului sîrb Constantin Mihailovici din Ostroviţa (*O nową interpretację, „Kroniki tureckiej" — po latach*, p. 135—156). Prilejuită de apariţia, în 1975, a ediţiilor germană şi americană (R. Lachmann; B. Stolz) a textului, cercetarea lui A. Danti — care a consacrat ani buni subiectului, pregătind şi o traducere italiană —, situează scrierea în ambianţa şcolii „fraţilor cehi" (Unitas Fratrum Bohemorum, Jednota Bratrská). Analiza versiunilor cehă şi polonă îl conduce pe Danti la concluzia că versiunea polonă este, într-adevăr, o traducere din cehă (aşa cum opinase încă A. Brückner în 1924, care, o atribuise lui Biernat z Lublina). Autorul sugerează că, pentru o analiză critică aprofundată, menită a lămuri pe deplin geneza şi semnificaţia operei, trebuie să se facă mai multe serii de confruntări textologice, între care şi cu „cronica moldo-polonă", alăturată cronicii ienicerului (lucru care, credem, poate constitui un interesant subiect de cercetare pentru istoricii şi filologii români[3]).

Poezia latină de curte a lui Jan Kochanowski în legătură cu Ştefan Batory (*Łacińska poezja dworska Jana Kochanowskiego związana ze Stefanem Batorym*, p. 157—167) este cercetată de Bronisław Nadolski; cele şase poeme cu tematică batoryană (*Orpheus Sarmaticus, Dryas Zamchana, Ad Stephanum Regem epinicion* ş.a.) prezintă pe regele polon ca un mare om politic şi sprijinitor al culturii şi artelor.

De mare interes este şi ultimul studiu, în care Barbara Otwinowska urmăreşte evoluţia conceptului de „otium" (odihnă activă, răgaz folosit pentru lectură sau creaţie literară) în Polonia, pe fondul tradiţiei europene (*Humanistyczna koncepcja „otium" w Polsce na tle tradycji europejskiej*, p. 169—186). Acest concept ciceronian, foarte răspîndit în întreaga Europă medievală şi renascentistă, este folosit cu nuanţe diferite de numeroşi scriitori polonezi (L. Górnicki, J. Jurkowski, J. A. Morsztyn, S. Petrycy, S. Szymonowic, W. Kochowski, S. H. Lubomirski ş.a.) şi, după cum se ştie, nu lipseşte nici din creaţia unora dintre scriitorii români, ca să amintim numai pe Miron Costin cu a sa „frumoasă zăbavă, cetitul cărţilor", din *Predoslovia* la *De neamul moldovenilor* (de observat că unul din echivalentele poloneze ale lat. *otium* este tocmai *zabawa*, de care, fără îndoială, M. Costin a auzit) sau pe Budai-Deleanu, care, în singurătatea de la Lemberg se îndeletnicea „cu cetera şi cu cîntări".

Prin varietatea problemelor abordate, prin bogata documentare şi soliditatea argumentării, cît şi prin numeroasele analogii cu fapte similare din literatura română veche — ce se insi-

---

[2] În legătură cu aceasta, ni se pare firesc a sugera situarea vestitelor povestiri despre Dracula-voievod într-un context mai larg de literatură comparată, în care exemplul „faceţiilor" italiene şi poloneze ar duce la consideraţii de cel mai mare interes pentru istoria literară.

[3] La noi, Maria Holban (*Călători străini despre Ţările Române*, I, Bucureşti, 1968, p. 123—124) este de părere că autorul ar fi folosit de la bun început limba polonă, limbă în care „a *dictat* memoriile sale în cel de-al treilea deceniu petrecut de el în această ţară".

nuează lesne cititorului român —, prezentul volum se dovedeşte de un real folos şi pentru istoricii literari din ţara noastră.

Mihai Mitu

Julian Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce* (Drama şi teatrul Evului Mediu şi al Renaşterii în Polonia), Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1981, 632 p. + 148 repr. foto.

Despre creaţia şi mişcarea teatrală poloneză din perioada medievală şi renascentistă se cunosc la noi prea puţine lucruri. O singură traducere în româneşte se poate semnala: *Respingerea solilor greci* a lui Jan Kochanowski, în traducerea lui Tadeusz Gostyński şi A. Dumitrescu, apărută la Bucureşti în 1941. Această activitate a fost foarte bogată şi variată la polonezi, atingînd un nivel european. Monumentala sinteză a cunoscutului istoric al teatrului Julian Lewański, apărută sub auspiciile Institutului de Cercetări Literare al Academiei Polone de Ştiinţe, o demonstrează din plin.

Cartea face parte dintr-o serie de monografii asupra dezvoltării teatrului polonez, serie în care a mai apărut, în 1977, *Teatrul în Polonia sec. XVIII* de Karyna Wierzbicka-Michalska (alte şase, în pregătire, vor completa istoria teatrului polonez pînă în zilele noastre). Prima parte (p. 13—134) este consacrată analizei teatrului medieval, a doua (p. 135—501) teatrului în epoca Renaşterii (aici, capitolele despre drama antică pe scenele poloneze şi despre teatrul din colegiile iezuite sînt redactate de Andrzej Kruczyński). O listă a textelor dramatice manuscrise, publicate şi reprezentate pe scenele poloneze pînă în 1625 (p. 502—548), un tabel cronologic pe fondul evenimentelor teatrale europene (p. 549—567), un bogat rezumat în limba franceză (p. 568—583) şi patru indici, de autori şi opere (p. 585—607), de personaje (p. 608—616), de actori (p. 617—622) şi de localităţi (p. 623—625), de mare folos pentru consultarea volumului, precum şi o listă a celor 148 de ilustraţii, cuprinzînd afişe, programe, manuscrise, tipărituri, scene din reprezentaţii ale pieselor analizate în teatrele poloneze din ultimele decenii, toate acestea completează în mod exemplar această lucrare de referinţă.

Din bogatul material informativ şi de exegeză al acestei cărţi spicuim numai cîteva date, ce ni se par de real interes. În perioada avută în vedere de autor (sec. XIII-primele decenii ale sec. XVII) au circulat în manuscris, s-au tipărit sau au fost reprezentate pe scene poloneze texte dramatice în limbile latină, greacă, germană, polonă, italiană şi chiar spaniolă. Cel mai vechi text cu caracter dramatic este o „dramatizare liturgică" (*Processio in Ramis Palmarum*, sec. XIII) păstrată în 8 versiuni manuscrise, cea mai veche la Biblioteca Catedralei Wawel din Cracovia. În perioada mai veche s-au jucat mai ales piese cu conţinut religios, misterii şi intermedii cu teme biblice, pentru ca mai apoi, din a doua jumătate a sec. XV mai ales, să apară tot mai des trupe italiene, cu un repertoriu laic, de tip renascentist, în care predominau texte din teatrul antic (Plaut, Terenţiu, Seneca) sau din teatrul italian al vremii. La Cracovia, principalul centru al mişcării teatrale (alături de Wrocław, Kalisz, Wilno, Varşovia, Poznań) s-au tipărit cele mai multe dintre textele dramatice jucate în epocă, unele în versiuni celebre, cum ar fi *Hecuba* lui Euripide, în traducerea lui Erasmus din Rotterdam (la 1536). Alături de Jan Kochanowski, cu *Odprawa posłow greckich*, amintită la început, scriu teatru şi alţi literaţi polonezi ai epocii, Mikołaj Rej, M. Bielski, J. Jurkowski, K. Pętkowski, S. Szymonowic. Teatrul era sprijinit de regulă de către regii polonezi (este de reţinut că pe vremea lui Ştefan Batory, *Tragoedia Jehu* de F. Bencius, jucată prima dată la Wilno în 1581, a fost repetată şi la Cluj în 1585!), dar şi de către unii magnaţi ca Jan Zamojski, mare cancelar al Coroanei. În sec. XVI—XVII, în afara teatrului de curte, se dezvoltă şi teatrul din mediile universitare, din colegiile iezuite, la unele oraşe sub patronajul municipalităţii cultivîndu-se cu predilecţie comediile, intermediile, dialogurile cu conţinut satiric, din seria lui *Sowiźrzał* (un fel de Ulenspiegel polonez), de multe ori cu accente anticlericale sau de critică socială.

Mihai Mitu

Svetlina Nikolova, *Pateričnite razkazi v bălgarskata srednovekovna literatura* (Narațiunile paterice în literatura bulgară medievală), Sofia, Izd. na bălgarskata Akademia na Naukite, 1980, 426 p.; **Gerhard Birkfellner,** *Das Römische Paterikon (Studien zur serbischen, bulgarischen und russischen Überlieferung der Dialoge Gregors des Grossen, mit einer Textedition).* Viena, Verlag der Östereichischen Akademie der Wissenschaften, 1979, vol. I, 240 p., vol. II, 90. p.; **Ioanichie Bălan,** *Pateric românesc*, București, 1980, 735 p.

În literatura medievală transmisă, prin intermediul manuscriselor, de o valoare deosebită sînt considerate narațiunile paterice, care se clasează în al treilea rînd, după scrierile ascetice și proloage [1], în ierarhia cărților citite și răspîndite în evul mediu cu deosebire la popoarele ortodoxe din sud-estul Europei. Vom prezenta mai întîi cîteva trăsături caracteristice ale acestor scrieri considerate în literatura bulgară medievală ca constituind un gen literar, diferențiat de jitii, scrieri hagiografe, povestiri, legende sau novele (p. 24). De fapt, nu se poate folosi un singur termen general pentru toate creațiile paterice deoarece sînt de două tipuri, unele cuprind învățături scurte către monahi iar altele povestesc întîmplări legate direct sau indirect de viața unor monahi. În literatura bulgară se folosește cu predilecție termenul de *pateričnite razkazi* (narațiuni paterice), deoarece exprimă specificul genului și sugerează asemănarea cu categoria de narațiuni (povestiri) vechi bulgare.

Cercetătoarea Svetlina Nikolova de la Institutul de balcanistică din Sofia, după mai bine de un deceniu de activitate, a consacrat această monografie istoricului, genezei și răspîndirii scrierilor paterice în evul mediu. Primele narațiuni au fost create în sec. IV—VII în limbile greacă și latină și sînt legate direct de viața monahală din Egipt. Cel mai vechi miscelaneu pateric, creat la sfîrșitul secolului al IV-lea, este rezultatul călătoriei la monarhii din Egipt a unui grup de laici conduși de un diacon; ei au descris viața pe care o duceau monahii întîlniți. Acest pateric a fost tradus în sec. al V-lea în limbile latină și siriană.

În jurul anului 420 a apărut patericul numit *Lavsaikon*, autorul fiind episcopul Paladii care l-a alcătuit pe baza izvoarelor grecești și siriene și ca rezultat al unei călătorii pe care a făcut-o el la monahii din Egipt. Sub denumirea de pateric *egiptean* la slavi s-a perpetuat prototipul unei culegeri de narațiuni culese atît din primul pateric, cel egiptean, cît și din *Lavsaikon*.

Viața călugărilor egipteni a fost obiectul a sute de narațiuni din care s-au creat, după părerea specialiștilor, două prototipuri de redacții: patericul *skitskij* și patericul *azbučno-ierusalimskij*.

În sec. al VII-lea a fost alcătuit un pateric al cărui autor a fost Ioan Mosh, ca rezultat al unei călătorii a sale la mănăstirile din Palestina, Siria și Egipt, pateric care a fost aflat la muntele Sinai, de aceea este denumit în literatura de specialitate *Sinaiticum*. Printre cele mai vechi creații paterice este considerat ca prototip și creația Papei Grigorie I cel Mare, scris în limba latină și cunoscut sub numele de *patericul de la Roma*.

În fine, o altă categorie de redacții au drept prototip un pateric cunoscut numai în literatura bulgară medievală, denumit *svodnyj* (centralizator), compilație care conține narațiuni din ultimele patru categorii de paterice *(skitskij, azbučno-ierusalimskij, Sinaiticum* și cel *de la Roma)*, pe care autoarea îl consideră a fi opera lui Metodie.

Cele șase categorii de paterice au fost traduse și în limba slavă, în întregime sau parțial. Autoarea diferențiază diferite redacții și după numărul de narațiuni pe care-l cuprind; astfel, patericul *egiptean* este compus din 60 de capitole care conțin cca 100 de narațiuni, patericul *de la Roma* are aproape 150 de narațiuni, iar în cele 20 de capitole ale patericului *skitskij* sînt enumerate aproape *1000* de narațiuni. Creatorii altor genuri de scrieri din epocă au folosit deliberat în creațiile lor narațiuni din paterice, de exemplu se întîlnesc zeci de astfel de narațiuni

[1] Cf. Cătălina Velculescu, *Slavonic and Romanian Versions of the Collection of Texts entitled „Prologue"*, în „Revue des études sud-est européennes", XIX, 1981, nr. 2, p. 369—378

în opera *Scara* a lui Ioan Scărarul. De asemenea, prin copiere au fost amestecate narațiuni din diferite prototipuri. Dacă adăugăm la aceasta faptul că alcătuirea miscelaneelor reflectă cu timpul o structurare tot mai „personală", după preferințele și scrierile pe care le avea la îndemînă copistul, putem conchide că identificarea redacțiilor care stau la baza unor miscelanee este deosebit de greu de realizat. Dealtfel, autoarea afirmă că nu au fost identificate nici prototipurile grecești ale traducerilor miscelaneelor paterice în limba slavă.

Răspîndirea patericelor în literatura bulgară (p. 27—82) este urmărită pe baza manuscriselor păstrate pînă în zilele noastre. Au fost parcurse cu deosebită răbdare cataloagele manuscriselor slave păstrate în depozitele din diferite țări, de asemenea cercetarea personală a multor biblioteci a condus-o pe autoare la concluzii personale, la corectarea unor datări, la stabilirea unor noi filiații. Autoarea arată că din perioada de pînă în sec. al XII-lea s-au păstrat numai narațiuni paterice disparate, în miscelanee cu conținut divers. Din sec. al XIII-lea cele mai vechi manuscrise numai cu texte paterice sînt conținute în *Codicele de la Berlin* și în *Prologul* de la Biblioteca Academiei de Științe din Sofia (mss nr. 72). Din sec. al XIV-lea s-au păstrat 7 copii după patericul *Sinaiticum*, 4 mss bulgare după *azbučno-ierusalimskii*, 6 mss din *svodnyj* pateric, 4 mss din patericul *de la Roma* și o copie după patericul *egiptean*, incomplet.

Manuscrisele slavo-române care conțin narațiuni paterice mărturisesc despre circulația și în părțile noastre a unor prototipuri. Dar acestea nu au fost aduse numai direct din Bulgaria, de către cărturari bulgari, așa după cum afirmă autoarea (p. 60), deoarece se știe că drumul manuscriselor slave a trecut pe la mănăstirile de la Athos și din Constantinopol [2] și, dealtfel, majoritatea manuscriselor din sec. al XIV-lea sînt databile anterior căderii Bulgariei sub jugul otoman. Destinul a două manuscrise paterice servește afirmația noastră. Astfel mss nr. 418 (313) din biblioteca mănăstirii Hilandar și mss nr. 4859/L păstrat la Muzeul Casa Dosoftei din Iași sînt scrise cu același duct, denumit „al popii Gherasim", și au fost datate, ambele, din a doua jumătate a sec. al XIV-lea. Pentru multiplicarea manuscriselor vechi slave, printre care și paterice, au trudit secole de-a rîndul copiști români, deoarece limba veche slavă s-a impus ca limbă internațională de cultură în lumea ortodoxă medievală exact ca limba latină în centrul și apusul Europei. Dealtfel și autoarea recunoaște că patericul *skitskij* s-a păstrat în două mss slavo-române din sec. al XV-lea, care sînt mărturia circulației acestui tip și în sec. al XIV-lea, din *svodnyj* pateric există miscelaneul monahului Gavril de la Neamț, scris la 1448, de asemenea mss 161, 160, 154 și mss 74 de la Biblioteca Academiei R. S. România cuprind aceleași scrieri. Se afirmă că copiile manuscriselor slavo-române a manuscriselor paterice sînt folositoare și pentru istoria literaturii bulgare, deoarece se poate studia conținutul miscelaneelor, pe care copiștii nu l-ar fi modificat (multele exemple de diversificare a miscelaneelor încă din sec. al XIV-lea par însă să demonstreze tocmai libertatea copiștilor în alcătuirea miscelaneelor!).

Căderea statului bulgar sub stăpînirea otomană a redus treptat interesul pentru narațiunile paterice, încît în secolele următoare numărul manuscriselor scade brusc. În sec. al XVII-lea reapare tradiția copierii narațiunilor paterice mai ales în proloage și damaschine, ceea ce lărgește sensibil cercul de cititori ai acestor scrieri. Totuși, se constată că deși numărul miscelaneelor în care sînt incluse narațiuni paterice este tot mai mare, în 30 de miscelanee abia sînt 80 de narațiuni și nu s-a descoperit încă nici un exemplar de pateric complet din sec. al XVIII-lea. În prima jumătate a sec. al XIX-lea Sofronie de Vrața reia într-un miscelaneu al său 18 narațiuni paterice, iar alte narațiuni sînt răspîndite în cca 20 de miscelanee.

Problema centrală a lucrării Svetlinei Nikolova este însă analiza tematicii narațiunilor, a ideilor, eroilor și compoziției lor (p. 83—118). Autoarea realizează o schemă generală pentru narațiunile paterice, clasificîndu-le în narațiuni care descriu propriu-zis viața monahilor și narațiuni care se referă la raporturile monahilor cu lumea laică sau cu lumea animală; la rîndul lor creațiile din prima categorie sînt de două tipuri, cu teme care privesc viața monahilor în perspectivă religioasă și teme care preiau întîmplări din viața monahilor, prelucrate apoi pentru a trage învățăminte morale. Faptul că autorii prototipurilor au descris viața contemporanilor lor, că au fost martorii unor întîmplări pe care le relatează sau redau spusele unor martori oculari conferă narațiunilor caracterul unor „reportaje" (dacă este posibilă o asemenea „actualizare"!). Se întîlnesc foarte rar eroi din mitologia creștină, în afara chipului „diavolului" care este înfățișat

[2] I. Iufu, *Despre prototipurile literaturii slavo-române din sec. al XV-lea*, în „Mitropolia Olteniei", XV, 1963, p. 511—535, ap. G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, I, București, 1969, p. 38.

fizic ca un om obișnuit. Personajele laice care apar în narațiuni provin din diferite straturi sociale. Conflictele aparent pot fi considerate mărunte, dar capătă valoare morală prin contextul în care sînt plasate. Descrierea este de obicei dinamică, cu dialoguri frecvente și monolog interior, iar gradația povestirii este totdeauna respectată.

În capitolul *Narațiunile paterice și folclorul* (p. 119—132) este urmărită circulația unor întîmplări și precepte din paterice, considerate sugestive de către povestitori și introduse în poveștile populare. Este alăturată o listă a subiectelor comune mai des întîlnite.

În *Concluzii* (p. 133—144), problema legăturilor dintre narațiunile paterice și operele analoge din alte literaturi europene din aceeași perioadă plasează cercetarea într-o perspectivă comparată largă. Se menționează traducerea timpurie a unor paterice în limba latină și se urmărește apoi răspîndirea prin versiunea latină a narațiunilor paterice în limbile engleză, franceză, italiană, croată, bulgară, cehă și polonă.

În anexă (p. 147—396) este editat textul patericului *svodnyj* păstrat în biblioteca mănăstirii Zograf de la muntele Athos, mss nr. 164 din sec. al XIV-lea, avînd 248 f., comparat cu mss nr. 148 din biblioteca mănăstirii Hilandar de la Athos, cu mss nr. 948 din colecția Muzeului istoric din Moscova, cu mss nr. 136 din colecția Bibliotecii „Kiril și Metodiu" din Sofia și cu mss nr. 237 din colecția Hludov din Moscova. Se reproduc 16 fotocopii și un indice de nume încheie lucrarea. Sperăm că cercetătorii români vor tipări textul slavo-român al patericului *svodnyj* păstrat în Muzeul Casei Dosoftei din Iași (mss nr. 4859/L), pentru ca slavistica să poată alinia și manuscrisul românesc în șirul elementelor de comparație pentru ediția critică de mai sus. Autoarea afirmă la p. 385, nota 4, că nu a putut să-l studieze, dar la p. 37, nota 42 arată pe larg conținutul său și îi analizează grafia și toate filigranele, care datează din perioada 1326—1369.

Prețioasa monografie a Svetlinei Nikolova deschide noi perspective în cercetarea literaturii comparate cît și pentru slavistică.

★

În acest context, al scoaterii la lumină a unora dintre prototipurile de bază ale narațiunii tip pateric se cuvine relevată lucrarea lui Gerhard Birkfellner consacrată *Patericului de la Roma*, cum este cunoscut în literatura de specialitate. Se știe că miscelaneul alcătuit de Papa Grigore I cel Mare, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* . . ., scris în limba latină în anii 593—594, a fost tradus în limba greacă de către papa Zaharia între 741 și 752; traducerea slavă a prototipului grecesc este cunoscut sub numele de *Rimjskij pateric*[3]. Relativ la structura acestei creații se cuvine subliniat faptul că cuprinsul se împarte în patru mari capitole, dar în totul este pateric, deoarece toate narațiunile sale sînt unitare. Scrierea este un permanent dialog între Papa Grigorie și diaconul Petru, ultimul formulînd întrebările; în răspuns Grigorie narează întîmplări diferite care se referă la viața clerului italian. Popularitatea scrierii lui Grigorie cel Mare a fost deosebit de intensă în evul mediu. Pe baza unei foarte bogate informații autorul alcătuiește o istorie a difuzării miscelaneului gregorian în lumea bizantină, ca și a locului *Dialogului* în contextul celor patru capitole. Acestea au fost receptate și ca părți separate, continuînd un destin independent, fiind incluse în miscelanee de diferite tipuri și alcătuind, la rîndul lor, steme caracteristice de difuzare. Stadiul cercetării filiației versiunilor slave a patericelor care au inclus și părți din *Dialogurile* lui Grigorie cel Mare este analizat în lumina unei bibliografii exhaustive. S-a discutat și despre faptul dacă *Dialogurile* sînt sau nu narațiuni paterice. În măsura în care au fost incluse în *svodnyj* pateric, ne alăturăm și noi opiniei că ele sînt narațiuni paterice, așa după cum susține și Svetlina Nikolova, căreia însă G. Birkfellner îi reproșează o insuficientă poziție critică (p. 40).

Pătrunderea în versiunea slavă a unor părți din creația lui Grigorie se datorește, după opinia celor mai mulți, și în special a ultimilor cercetători (F. V. Mareș, J. Hamm, Ch. Hannick), tradiției methodiene, deși se admite, îndeobște, o dublă filieră, prin traduceri grecești mai vechi și prin traducerile methodiene — bineînțeles cu precizarea istoriografică pentru fiecare narațiune sau fragment în parte.

Dialogurile lui Grigorie cel Mare au fost folosite și în alte scrieri, după cum s-a întîmplat și cu alte narațiuni paterice. G. Birkfellner analizează fragmentele incluse în pandectele lui Nikon Muntenegreanul, în *Velikie Minei-Cet'i*, în *Prologe*, în scrierile lui Dimitrie Rostovskij și în *Izmaragd*.

---

[3] Despre răspîndirea scrierii lui Grigorie cel Mare la slavi, Ch. Hannick, *Die griechische Überlieferung der Dialogi des Papstes Gregorius und ihre Verbreitung bei den Slaven im Mittelalter*, în „Slovo", 24 (1974).

Editarea *Dialogurilor* din cap. III—IV ale *patericului de la Roma* s-a făcut pe baza a patru manuscrise (Cod. Vind. slav 42; Cod. Serd. slav. 78; Cod. Mosq. slav. 237; Cod. Serd. slav. 1036), fiind tipărită versiunea din mss 42 de la Biblioteca Naţională din Viena. Miscelaneul este considerat deosebit de important pentru că este o compilaţie „originală", care conţine naraţiuni din cap. IV al *patericului de la Roma*. Perpetuarea acestora în redacţii bulgare ulterioare este urmărită pe larg pe baza unui mare număr de manuscrise (p. 81—215).

Metoda filologică folosită de G. Birkfellner în analiza şi editarea textelor este riguroasă şi de o maximă acribie. Stilul concis al expunerii scoate în relief claritatea demonstraţiilor sale. Cartea reputatului cercetător de la Viena, autorul celui mai complet catalog al manuscriselor slave de la Biblioteca Naţională austriacă [4], se alătură lucrărilor devenite clasice din literatura slavisticii.

★

În literatura română nu s-au făcut încă cercetări tipologice referitoare la patericele slavo-române şi româneşti, deşi se cunosc cca 200 de miscelanee — numai la Biblioteca Academiei R. S. România — care cuprind şi naraţiuni paterice.

O carte apărută recent, *Pateric românesc*, cu prefaţa prof. dr. D. Stăniloae, nu se ocupă însă de istoricul scrierilor din această categorie, ci reprezintă ea însăşi o culegere de naraţiuni paterice, alcătuite în zilele noastre de Ioanichie Bălan după schemele prototipurilor ce au circulat în literatura română.

Autorul arată că ideea de a alcătui această culegere se datoreşte doctorului Antonie Plămădeală. Ea cuprinde 316 naraţiuni care se încadrează în cele două categorii (cf. clasificarea Svetlinei Nikolova): expuneri de vieţi şi relatările despre activitatea lor reflectată în învăţături moralizatoare.

Lucrarea are naraţiuni referitoare la persoane care au trăit în sec. XIV—XV (35 de povestiri), sec. XV—XVI (37 povestiri), sec. XVI—XVII (34 povestiri), sec. XVII—XVIII (28 povestiri, sec. XIX (80 povestiri), sec. XX (102 povestiri). Marele număr de naraţiuni privind persoane din ultimul secol evidenţiază posibilitatea de culegere directă a materialului de către autor, de la martori oculari sau din tradiţia orală.

Se remarcă paginile despre oameni de cultură ca Paisie Velicikovschi, Veniamin Costache, Daniil Sihastru, Varlaam, Dosoftei. Ar fi putut fi incluse şi vieţile Teofanei, mama lui Mihai Viteazul, a Saftei Brîncoveanu sau a unor copişti de manuscrise, atît de numeroşi în mediul descris. Astfel sînt monahul Ghelasie care a copiat la 1805 un pateric(„care la greci este scris pe alfa vita", deci din categoria azbučno-ierusalimskij — nota noastră), sau Methodie de la Agapia care copiază şi el un pateric („carte ce să chiamă Otecinic")[5], Macarie, shimonahul din sihăstria Durău sau acea shimonahă Migdonia care transcrie sute de pagini de manuscrise, care vor cunoaşte cu deosebire o mare circulaţie.

Din lectura acestei lucrări care se adresează unui cerc mai larg de cititori se desprinde imaginea unităţii aşezărilor din toate provinciile româneşti şi într-ajutorarea culturală neîntreruptă. Astfel, de exemplu, de la mănăstirea Neamţ se trimiteau, în prima jumătate a sec. al XIX-lea, în Ardeal, cărţi şi teascuri tipografice. Lucrarea se recomandă ca izvor de prima mînă pentru studiile viitoare.

★

Prin apariţia acestor lucrări de larg orizont cultural considerăm că cercetătorilor români de literatură comparată şi celor care se ocupă de cultura românească veche li s-au pus la îndemînă preţioase instrumente de lucru.

Paul Mihail

---

[4] G. Birkfellner, *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*, Viena, 1975, cf. recenzia noastră în „Revue des études sud-est européennes" XV, 1977, nº 3, p. 574—577.

[5] Paul Mihail, *Manuscrise româneşti din Biblioteca Mitropoliei Moldovei*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", LI, 1975, nr. 1—2, mss 20, 24, 25, 29.

„Cyrillomethodianum" *Recherches sur l'histoire des relations helleno-slaves*, vol. V, 1981, 217 p.

Cercetările de slavistică din Grecia s-au grupat în jurul „Asociației elene de studii slave din Salonic". Activitatea rodnică de studiere a relațiilor dintre poporul grec, popoarele slave și cele din întreg sud-estul Europei a dus la publicarea unora dintre rezultatele ei în cele cinci volume ale revistei „Cyrillomethodianum" (1971—1981) și a trei volume din colecția de studii.

La 21—24 mai 1979 s-a ținut sub auspiciile Asociației un simpozion internațional cu tema „Littérature moyenne grecque et littératures slaves. Correlations dans les recueils manuscrits" cu participarea unor savanți și cercetători din Grecia, România, Austria, Bulgaria, Canada, Iugoslavia, R.F. Germania, Statele Unite. Comunicările prezentate formează materialul celui de al V-lea volum al revistei, apărut în 1981 la Salonic sub redacția unui comitet condus de prof. Antoine-Emil Tachiaos de la Universitatea din Salonic. Volumul întrunește pagini închinate problemelor pe care le pun codicele manuscrise, cunoscute sub numele slav de *Sbornice*, grec *Syllogai* (Culegere de opere diverse din literatura medievală). Conținutul lor include o gamă largă de opere literare de cele mai diverse genuri, mergînd de la lucrări teologice, dogmatice și filosofice, pînă la povestirile cu caracter moralizator din „Paterice". În dezbaterile simpozionului s-a subliniat mai ales caracterul original al fiecărui volum, în care personalitatea copistului (sau redactorului) impune deseori o anumită selecție între miile de scrieri ale autorilor, începînd cu literatura clasică a părinților bisericii și ajungînd pînă în secolul al XVIII-lea. Pentru literatura română de specialitate, un rol important revine lui Paisie Velicicovski și școalii sale, care au dat o nouă viață vechilor sbornice păstrate în bibliotecile mănăstirilor românești, cît și în mănăstirile athonite, ruse și bulgare. Criteriul selecției, tematica sbornicelor este o altă problemă dezbătută de cei 22 autori. Redactorul sbornicelor urmărește fie demonstrarea unei idei, în general a propagandei isihaste, dar foarte adesea și a unei idei politice, cum este cazul includerii mărturiilor istorice în text sau al exaltării renumelui unui lăcaș de cult în care el trăiește sau scrie.

Ricardo Picchio de la Universitatea din Yale (SUA) deschide seria de comunicări cu discuția în privința oscilației între compilație și compoziție. „Orice scriitor care produce o entitate literară nouă (sbornic) poate fi considerat autor", căci acesta adaptează, interpretează, pune în valoare un anumit text. Așa s-ar explica versiunile „scurte" și „lungi" ale unei opere sau existența unor genuri deosebite de sbornice intitulate *Cepy* (catena), *Zlatostruj*, *Zlatoust*, *Izmaragd*, *Prolog*, *Albina*, (Pčela, Melissa). Aurelio de Santos Otero (Bonn, R. F. Germania) urmărește acest aspect prin opera popei Eremia, confundat adesea cu întemeietorul bogomilismului. Clementina Ivanova (Sofia), cunoscută pentru cercetările asupra literaturii hagiografice și omiletice la slavi, studiază sbornicele cu un caracter fix și anunță redactarea unui repertoriu de opere bizantine și slave grupate pe date calendaristice (învățături, laude, omilii, vieți), aranjate în ordinea cronologică a copiei, pentru a se putea stabili arhetipul (pentru literatura bizantino-slavă răspîndită în sbornicele din R.S. România s-a redactat încă din 1972 un repertoriu alfabetic pe autori de subsemnatul; acesta se află în manuscris în arhiva Institutului de studii sud-est europene) William Veder prezintă mecanismul operației de compilare, exemplificat în formarea *Patericelor*. Radmila Marinković (Belgrad) prezintă modul în care se transmit copiile unei opere de la un sbornic la altul, servindu-se de felul în care apare în romanul cavaleresc (*Războiul troian* și *Alexandru Macedon*). Se arată cum s-a format varianta sîrbă a *Alexandriei* și asocierea acesteia cu *Troianska pritča*. Biljana Iovanović-Stipcević (Belgrad) expune comunicarea *Puncte de contact între sbornicele sîrbești și cartea literară a secolului al XIII-lea*, arătînd importanța copiilor în stabilirea climatului literar-ideologic al unei epoci date. Vasilka Tăpkova-Zaimova (Sofia) se ocupă de legătura care există între legendele despre Sfîntul Dimitrie din Salonic și literatura bulgară. František V. Mareš (Viena) ne oferă în analiza *Liturghiei Sf. Petru* un exemplu de analiză aprofundată a textelor în vederea stabilirii legăturii dintre ele. „Fragmentele glagolitice de la Pazin" formează obiectul cercetării Biserkăi Grabar (Zagreb), care aduce identificări ale cuprinsului și stabilește vechimea textului slavon. Un codice grec de la mănăstirea Ivir (Athos), numit *Okeanos* și modul în care s-a alcătuit este studiat de Basile Psephtongas (Salonic), iar

Revista de istorie și teorie literară, tom 31, nr. 2, p. 237—238, București, 1982.

Richard Pope (Canada) studiază conținutul Sbornicului Hilandlar no. 485, ca expresie a vieții monahale de la Athos și ca metodă de alcătuire a codicelui. Aceleași preocupări arată Marija Iconomu (Salonic), luînd ca model Sbornicul de la Gorița. Felul în care se răspîndesc în sbornice operele lui Pseudo-Dionisie Areopaghitul în traducerea călugărului Isaiia (1371) este tema pe care o prezintă George Trifunović (Belgrad). Kujo Kujev (Sofia) se ocupă de circulația operei lui Gheorghe Hirovosc, *Despre forme*, în 17 copii, începînd cu Sbornicul lui Sviatoslav din 1073. Pentru noi sînt interesante copiile păstrate în Biblioteca Academiei R.S.R.: ms. slav 72, considerat de autor din sec. XIII, și ms. slav 310. *Fiziologul*, operă de largă circulație și la români, apariția, evoluția și semnificația textului sînt studiate de Dimtrios Kaimakis (Salonic) în ansamblul operelor ce-l însoțesc în cele 15 sbornice (sec. XI—XVII) prezentate. Ljiljana Juhas (Belgrad) urmărește aceeași problemă pentru *Viața lui Ștefan Nemanja* redactată de regele Ștefan Primul-încoronat. Phaedon Malingoudis (Salonic) prezintă o problemă specială de terminologie a traducerilor slave din limba greacă. Dimitrije Bogdanović (Belgrad), care s-a ocupat de literatura isihastă și athonită, trece în revistă tipurile de sbornice din literatura sîrbă, oprindu-se îndelung asupra celor în care această mișcare spirituală și-a pus cu precădere amprenta în sec. XIV. Cum legăturile literaturii române medievale cu această categorie de manuscrise sînt foarte accentuate, acest scurt articol permite o mai ușoară clasificare și o analiză a semnificației lor în trecut. Antoine-Emil Tachiaos din Salonic, cunoscut cercetător al spiritualității și literaturii medievale și neistovit analist al operei lui Paisie Velicicovschi, se ocupă de formarea *Philokaliei* tipărită în 1782 la Veneția și pe care Velicicovschi a folosit-o la redactarea operei similare ruse editată la Moscova în 1793. Modul în care a fost alcătuit acest sbornic, principiile care i-au stat la bază în selectarea operelor și identificarea autorilor incluși formează temelia preocupărilor sale. Jean Tarnanidis (Salonic) subliniază de asemenea activitatea lui Paisie Velicicovschi și a ucenicilor lui, ultimii alcătuitori de sbornice bizantino-slave.

Am lăsat la sfîrșit articolele profesorului Gheorghe Mihăilă și Démètre Nastase, care se ocupă de aproape și direct de sbornicele redactate de români — deși mai mult sau mai puțin și celelalte comunicări privesc materiale aflate în bibliotecile noastre. În articolul *Despre unele opere ale literaturii bizantine în sbornicele slavo-române* (în rusește), G. Mihăilă studiază rolul jucat de copia slavo-română a cronicii lui Manasses în literatura română și de editarea acesteia de către Ioan Bogdan, aducînd date noi despre activitatea slavistului român. Răspîndirea lui Manasses în limba română, în compilația lui Mihail Moxa, celelalte izvoare incluse în cronica universală a acestuia formează partea a doua a expunerii. Ele pun în lumină procesul de selecție al scriitorilor români în alcătuirea unui asemenea sbornic de conținut istoric.

O problemă legată de caracterul original al sbornicelor slavo-române și de semnificația lor ideologic-politică tratează Démètre Nastase (Atena) în articolul cu titlu sugestiv *Unitate și continuitate în conținutul culegerilor manuscrise zise „Sbornice"* (în franceză). Reunirea unor texte aparent disparate, cu caracter „enciclopedic", într-un volum în care figurează și lucrări de istorie românească, are o semnificație deosebită. Ceea ce își propune autorul și reușește să arate este concepția istoriografiei românești medievale de a desemna pe domnitorii români ca moștenitori ai titlului și coroanei imperiale într-un Bizanț reînviat (țari, țarstvo).

Aproape toate articolele închinate „Sbornicelor" sînt și rămîn studii de referință în această problemă esențială a literaturii bizantino-slave și române, care a oferit material de meditație pentru cărturarii evului mediu din sud-estul Europei.

Ion-Radu Mircea

BIBLIOTECA și cercetarea, vol. II, Lucrările simpozionului omagial din 30 sept. 1977 — Timotei Cipariu (1805—1887), Cluj-Napoca, /f.e./1980, f. titlu + 303 p. multigr. cu facs. (Academia R.S. România. Filiala Cluj-Napoca. Biblioteca).

BIBLIOTECA și cercetarea, vol. III, Zilele bibliotecii academice clujene. Sesiunea științifică din 24—25 noiembrie 1978, Cluj-Napoca, /f.e./, 1979, f. titlu + II + 410 p. multigr. cu facs. (Academia R. S. România. Filiala Cluj-Napoca. Biblioteca).

BIBLIOTECA și cercetarea, vol. IV, Zilele bibliotecii academice clujene. Sesiunea științifică din 29 noiembrie — 1 decembrie 1979, Cluj-Napoca, /f.e./, 1980, f. titlu + IX. + 443 p. multigr. cu facs. și tab. (Academia R.S. România, Filiala Cluj-Napoca. Biblioteca)

BONDDY, François und ABELEIN, Manfred, *Deutschland und Frankreich* Geschichte einer wechselvollen Beziehung, Düsseldorf & Wien, Econ Verlag, 1973, 296 p.

CATALOGUL cărților rare și prețioase, vol. IV, Secolul XVIII, Iași, /f.e./, 1981, VII + 1157 p. multigr. (Biblioteca centrală universitară „M. Eminescu" Iași. Serviciul bibliografic).

FEUILLET, Jack, *Sofroni Vračanski. Vie et tribulations du pecheur Sofroni.* Introduction, traduction et notes établies par: ..., Sofia, Presse, 1981, 228 p. multigr.

FISCHER, Manfred S., *Nationale Images als Gegenstand vergleichender Literaturgeschichte.* Untersuchungen zur Entstehung der komparatistischen Imagologie, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981, 254 p. (Aachener Beiträge zur Komparatistik, Band 6)

GAVRILESCU, Lidia, *Revista scriitoarei. 1926—1943.* Indice bibliografic, Iași, /f.e./, 1981, XVII + 190 p. multigr. (Biblioteca centrală universitară „M. Eminescu" Iași. Serviciul bibliografic).

GESEMANN, Wolfgang, *Die Entdeckung der unteren Volksschichten durch die russische Literatur.* Zur Dialektik eines literarischen Motivs von Kantemir bis Belinskij, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1972, 316 p. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, Band 39).

KARLINGER, Felix, *Die Funktion des Liedes in Märchen der Romania*, Salzburg & München, Verlag Anton Pustet, 1968, 16 p. cu note muz. (Salzburger Universitätsreden, Heft 34).

MELONE, Thomas M., *Melanges africains.* Ouvrage collectif réalisé par l'Equipe de Recherches en Littérature Africaine Comparée sous la direction de: ..., Yaounde, /f.e./, 1973, 368 p. + 4f. facs.

THOMSEN, Cristian W. und FISCHER, Jens Malte, *Phantastik in Literatur und Kunst.* Herausgegeben von: ..., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, X + 564 p. + 8 f. ilustr.

Publicații periodice

CANADA

Canadian Review of Comparative Literature — Revue Canadienne de Littérature Comparée, Edmonton, 1980, vol. VII, No. 4.

CEHOSLOVACIA

Zbornik Filozofickej Fakulty Univerzity Komenskeho. Philologica, Bratislava, XXVIII (1977)/ Apărut: 1981/; XXIX (1978). / Apărut: 1981/; XXX (1979)/ Pe foaie-titlu: 1980; Pe verso foaie titlu: C. 1981/.

Československá rusistika, Praha, XXVI (1981), číslo 3.

R. F. GERMANIA

Germanisch-Romanische Monatsschrift (Neue Folge), Heidelberg, 1981, Band 31, Heft 2.
Literature. Music. Fine Arts. German Studies. Section III, Tubingen, 1981, vol. XIV, nr. 2.
Zeitschrift für Kulturaustausch, Stuttgart, 31(1981), 3—4 Vj.

ITALIA

Libri e reviste d'Italia, Roma, XXXII (1980), nr. 367—368; XXXIII(1981), nr. 371—372.
Livres et revues d'Italie, Rome, XXIII (1980), nr. 1.

POLONIA

Biuletyn Polonisticzny, Warszawa, XXIV (1981), 1—2 (79—80).
Dialog, Warszawa, XXVI (1981), 5 (301)—8(304).
Pamiętnik Literacki, Wroclaw ..., LXXII (1981), 2.
Twórczość, Warszawa, XXXVII (1981), 6 (431)—9(434).

ROMÂNIA

Manuscriptum, București, XII (1981), nr. 4(45).
Ramuri, Craiova, 1981, nr. 7 (205).
Revista Comisiei naționale române pentru Unesco, 23(1981), nr. 3.
Viața românească, București, XXXIV (1981), nr. 10, 12.

SPANIA

Revista de Literatura, Madrid, 1981, tomo XLIII, no. 85.

S.U.A.

Twentieth Century Literature, New York, 1981, vol. 27, nr. 1.

U.R.S.S.

Russkaja literatura, Leningrad, 1981, nr. 3—4.
Voprosy literatury, Moskva, 1981, nr. 6, 9—12.

Georgeta Stoia-Mănescu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

THE REVIEW OF LITERARY HISTORY AND THEORY contributes to the scientific appreciation of the national literary patrimony, to the development of studies and researches in history and theory of literature, aesthetics and folklore. The reviews of books and periodicals on different subjects, bibliographical notes and commentaries on scientific life aiming at giving information about the results attained in these domains in our country and abroad, at encouraging the exchanges of ideas, hypotheses, points of view and new methods of exploration and interpretation of the literary phenomenon.

★

The Review is addressed to literary theoreticians and historians, comparatists, aestheticians and folklorists, critics and writers, research-workers and publicists, professors and students.

★

Signed by well-known specialists, by members on the professorial staff, by Romanian an foreign research-workers, the published papers attempt to open up new perspectives concerning the investigation and the complex understanding on the tackled domains, to promote the Romanian point of view in contemporary literary research work.

★

Collaborators are requested to send their texts typewritten in conformity with current usages, the responsability for their contents being considered integrally theirs. Unpublished manuscripts are not returned. The mail, the books and periodicals for review and exchange will be sent to the address of the Review.

The Review effectuates exchange of similar publications, with publishing houses, bulletins from different universities, departements and seminars, societies, libraires, associations and scientific institutions from all over the world with other printed matter of a similar type.

Din lucrările apărute în Editura Academiei R. S. România mai găsiți în librării:

Sub red. D. Panaitescu Perpessicius, M. Eminescu, *Opere*, VI, 1963, 56 lei.

Sub. red. Tudor Vianu, Al. I. Odobescu, *Opere*, I, 1965, 32 lei.

Sub. red. Al. Dima, Al. I. Odobescu, *Opere*, II, 1967. 37 lei.

Sub red. Paul Cornea, *Documente și manuscrise literare*, I, 1967, 19,50 lei; II, 1969, 25 lei.

Sub. red. Adrian Fochi, I. U. Jarnik, Andrei Bîrseanu, *Doine și strigături din Ardeal*, 1968, 63 lei.

Lucia Protopopescu, *Noi contribuții la biografia lui I. Budai-Deleanu*, 1967, 8,75 lei.

I. C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, 1968, 24 lei.

Sub. red. D. M. Pippidi, D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, 1973, 41 lei.

Sub. red. V. Cândea, D. Cantemir, *Opere*, I, 1974, 36 lei ; IV, 1973, 35 lei.

I. P. Informația c. 2173

Lei 30

T 2788

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

Institutul de istorie și teorie literară „George Călinescu"

Revista de istorie și teorie literară

Din sumar:

Studii

Anca Irina Ionescu,

G. Mihăilă,

Mihai Mitu

Texte și documente

Andrei Nestorescu

Literatura în școală

Liliana Botez

Cronica ediților

I. C. Chițimia

Note și recenzii

Revista revistelor

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

TOM 31

3 iulie — septembrie

1982

1009

- IUL. 2005

1. IUL. 2014

COMITETUL DE REDACŢIE

Director: ZOE DUMITRESCU BUŞULENGA
Secretar de redacţie: ROXANA SORESCU

REVISTA DE ISTORIE ŞI TEORIE LITERARĂ contribuie la valorificarea ştiinţifică a patrimoniului literar naţional, la dezvoltarea studiilor şi cercetărilor de istorie şi teorie literară, de literatură universală şi comparată, estetică şi folcloristică. Revista publică studii, articole, dezbateri, comentarii şi documente, recenzii ale cărţilor şi periodicelor de specialitate, note bibliografice şi cronici ale vieţii ştiinţifice, menite să informeze asupra rezultatelor obţinute în aceste domenii în ţară şi în străinătate, să încurajeze schimburile de idei, iniţiativele de lucru, punctele de vedere şi metodele noi de exploatare şi interpretare a fenomenului literar.

Revista, fondată de G. Călinescu, apare fără întrerupere din anul 1952 (între anii 1952 şi 1964 cu titlul STUDII ŞI CERCETĂRI DE ISTORIE LITERARĂ ŞI FOLCLOR), fiind singura cu acest profil din România. Este organ al Institutului de istorie şi teorie literară „G. Călinescu" al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, institut în care lucrează specialişti în literatura română, universală şi comparată, estetică, teorie literară, folcloristică etc.

Prin diversitatea preocupărilor ei, prin rubricile introduse începînd cu anul 1974, revista se adresează istoricilor şi teoreticienilor literari, comparatiştilor, esteticienilor şi folcloriştilor, profesorilor şi studenţilor.

Colaboratorii sînt rugaţi să trimită textele dactilografiate conform uzanţelor curente, responsabilitatea asupra conţinutului acestora revenindu-le integral. Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Corespondenţa, cărţile şi periodicele destinate recenzării şi schimbului se vor trimite pe adresa redacţiei.

Pentru a vă asigura colecţia revistei vă puteţi abona la ea prin poştă.

APARE DE 4 ORI PE AN

ADRESA REDACŢIEI:

Bd. Republicii nr. 73, Bucureşti
cod 70311

I 2788

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

TOMUL 31
Nr. 3, 1982

Revista de istorie și teorie literară

Sumar

Studii

ANCA IRINA IONESCU, Dimitrie Cantemir și începuturile literaturii bulgare moderne 243
MIHAI MITU, Ecouri goliarde în *Țiganiada* lui Ioan Budai-Deleanu 249
G. MIHĂILĂ, Preocupări filologice și istorico-literare în scrierile lui B. P. Hasdeu din anii 1857–1877. 281

Texte și documente

ANDREI NESTORESCU, Un pamflet versificat de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea 290

Literatura în școală

LILIANA BOTEZ, Despre specificul unor teme literare în scrierile lui Varlaam. 322

Cronica edițiilor

I. C. CHIȚIMIA, N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, ed. de Dan Simonescu. 327

Note și recenzii

DAN HORIA MAZILU, *Varlaam și Ioasaf* (Cătălina Velculescu); Georgeta Răduică, Nicolin Răduică, *Calendare și almanahuri românești (1731–1918)* (I. C. Chițimia); Circulația în Bulgaria a două cărți slavo-române tipărite la Rîmnic; K. Kuev, *Sădbata na starobălgarskite răkopisi prez vekovete* (Paul Mihail); *Pamjatniki literatury drevnej Rusi* (Gh. Barbă) 329

Revista revistelor 338

Oamenii de știință și pacea

Apelul poporului român adresat Sesiunii speciale a Organizației Națiunilor Unite consacrate dezarmării 339
Simpozionul internațional „Oamenii de Știință și Pacea" 341

34022.

TOME 31
No. 3, 1982

The Review of Literary Theory and History

Summary

Studies

ANCA IRINA IONESCU, Dimitrie Cantemir and the Early Modern Bulgarian Literature 243
MIHAI MITU, Goliardic Traces in Ion Budai-Deleanu's *Ţiganiada* 249
G. MIHĂILĂ, Philological and Historical-literary Preoccupations in B. P. Hasdeu's Works (1857–1877). 281

Texts and documents

ANDREI NESTORESCU, A Versified Pamphlet of the Late 18th Century 290

Literature in school

LILIANA BOTEZ, On the Specificity of Some Literary Topics in Varlaam's Writings. 322

The Chronicle of Editions

I. C. CHIŢIMIA, N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, edited by Dan Simonescu 327

Notes and Book reviews

DAN HORIA MAZILU, *Varlaam şi Ioasaf* (Cătălina Velculescu); Georgeta Răduică, Nicolin Răduică, *Calendare şi almanahuri româneşti (1731–1918)* (I. C. Chiţimia); The circulation in Bulgaria of two Slavo-Romanian books printed at Rîmnic; K. Kuev, *Sădbata na starobălgarskite răkopisi prez vekovete* (Paul Mihail); *Pamjatniki literatury drevnej Rusi* (Gh. Barbă). 329

Review of Review 338

Scientes and Peace

Appeal addresed to the special Session of the United Nations Organization devoted to Disarmament 339
The international Symposium "Scientists and Peace" 341

DIMITRIE CANTEMIR ȘI ÎNCEPUTURILE LITERATURII BULGARE MODERNE

ANCA IRINA IONESCU

I. Unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai vieții spirituale bulgare de la finele veacului al XVIII-lea și începutul celui următor, arhiepiscopul Sofronie de Vraţa și-a legat numele, în același timp, de debutul literaturii bulgare moderne în limba bulgară și de cultura română, întrucît cea mai mare parte a monumentalei sale lucrări *Исповедание православной веры* și anume a treia, consacrată expunerii religiei musulmane, reprezintă o traducere adaptată a cunoscutei scrieri a lui Dimitrie Cantemir *Книга систима или состояние мухаммеданской религии*, apărută la St. Petersburg în 1722 și pe care, fără îndoială, Sofronie a avut ocazia s-o consulte în timpul ședерii sale de aproximativ 10 ani în Țara Românească [1].

Cartea celor trei religii, cum se mai numește lucrarea mai sus menționată a lui Sofronie Vraceanski este formată din trei traduceri distincte, constituind un manuscris destul de voluminos — 352 de file acoperite cu un scris foarte frumos și îngrijit, aparținînd probabil autorului însuși. După moartea autorului, manuscrisul a fost legat într-un singur volum cu *Autobiografia* lui Sofronie Vraceanski *(Житие и страдание)*. Ulterior, manuscrisul a ajuns în colecția renumitului istoric M. Pogodin în Rusia, apoi a fost achiziționat de fosta Bibliotecă Imperială din St. Petersburg, actualmente Biblioteca Publică Saltîkov-Șcedrin, unde este înregistrat la nr. 1204 în cadrul colecției Pogodin. În epoca modernă, manuscrisul a fost semnalat lumii științifice pentru prima dată de A. I. Sobolevski [2] care a publicat o descriere detaliată și un sumar al conținutului.

Deși prezintă, credem, o importanță cu totul deosebită pentru literatura și limba bulgară, manuscrisul în cauză nu a fost editat încă și,

---

[1] M. Arnaudov, *Софроний Врачански*, ediția a 2-a (Библиотека Българска книга), p. 38—67; A. Teodorov-Balan, *Софрони Врачански*, Sofia, 1906, p. 50 ș.u.; N. Oreșkov, *Автобиографията на Софрони Врачански*, Sofia, 1914, p. 74; B. Penev, *История на новата българска литература*, Sofia, 1933, III, p. 272 — 300; P. Dinekov, *Първи възрожденци*, Sofia, 1942, p. 101—127; V. Sl. Kiselkov, *Софроний Врачански. Живот и творчество му*, Sofia, 1963, p. 69—81; Em. Gheorghiev, *Софроний Врачански*, în *История на българската литература, 2. Литература на Възраждане*, Sofia, 1966, p. 69 ș.u. Cf., de asemenea, Sofronie Vraceanski, *Житие и страдание*, Sofia, 1966, p. 49—51.

[2] A. I. Sobolevski, *Неизвестные труды Софрония Врачанского*, în «Известия отделения русского языка и словесности», III, 1908, p. 91.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 3, p. 243—248, București, 1982.

în general, a fost puțin studiat [3]. Mai mult chiar, deși cercetători de prestigiu cum ar fi P. P. Panaitescu [4] și V. Sl. Kiselkov [5] au arătat că partea cea mai mare a acestei lucrări, a treia, dedicată religiei musulmane reprezintă o traducere după D. Cantemir, în impunătoarea *Istorie a literaturii bulgare*, în capitolul redactat de E. Gheorghiev referitor la viața și activitatea lui Sofronie se spune : „lucrarea este o compilație de surse rusești și grecești" [6], fără a se menționa care sînt aceste surse.

II. *Motivele care au determinat traducerea.* Ca și în cazul altor lucrări, motivația elaborării ei se găsește în prefață, deși nici aceasta nu este originală ; autorul însă și-a însușit dintre motivele expuse de Cantemir pe cele care i se potriveau și lui. De exemplu, chiar și expunerea cauzelor expansiunii atît de rapide a mahomedanismului, printre care se menționează disensiunile dintre popoarele balcanice — idee subliniată de B. St. Anghelov ca absolut originală — se dovedește a nu fi altceva decît o localizare a problemei, pentru că vorbește despre disensiunile dintre greci și bulgari.

Printre motivele cele mai puternice care l-au determinat pe Sofronie Vraceanski să elaboreze această lucrare trebuie să amintim grija lui deosebită pentru cultivarea limbii naționale, pentru luminarea conaționalilor săi, marea sa dorință de a pune la dispoziția bulgarilor însetați de cunoaștere cărți scrise în propria lor limbă, așa cum menționează, dealtfel, chiar autorul în încheierea *Autobiografiei* sale : „De aceea mă trudesc și eu acum, zi și noapte, ca să scriu cîteva cărți în limba noastră bulgărească, pentru ca ceea ce nu am putut să le spun cu gura mea să primească totuși oarecare învățătură de la păcătosul de mine și să citească scrierile mele, să se folosească și să-l roage pe domnul pentru nedemnul de mine" [7].

Un alt scop urmărit de arhiepiscopul de Vraţa a fost dorința sa de a oferi bulgarilor informații exacte și cît mai complete în legătură cu cele trei religii practicate la el în țară, pentru a putea dovedi pe această cale superioritatea religiei creștine. Susținînd această idee, Sofronie Vraceanski s-a lăsat condus de rațiuni de ordin politic, întrucît în Bulgaria musulmanismul amenința însăși ființa națională a bulgarilor. În acest sens, considerăm că nu putem fi de acord cu opinia lui E. Gheorghiev care afirmă că „prin opera sa Sofronie se îndepărtează de tradiția medievală care îi plasa pe creștini deasupra tuturor celorlalți și se apropie de toleranța caracteristică epocii Iluminismului" [8]. În întreaga sa operă, dar mai ales în Prefață, atitudinea lui Sofronie este clar antiotomană și antimusulmană ; autorul nu se arată cîtuși de puțin tolerant, dimpotrivă,

---

[3] A. I. Iațimirski, *Мелкие тексты и заметки старинной славянской литературы*, «Известия отделения русского языка и словесности» XXI, 1916, 2, p. 109—117 ; N. Oreșkov, *Автобиографията на Софрони Врачански*, Sofia, 1914 ; B. St. Anghelov, *Софроний Врачански, Материали за живота и творчество му*, în «Известия на Института по българска литература», VII, 1958, p. 309—341 ; T. N. Kopreeva, *Неизвестный источник Жития Софрония*, în «Труды отдела древнерусской литературы», XXIII, 1968, p. 261—275.

[4] *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958, p. 219.

[5] *Op. cit.*, p. 166.

[6] E. Gheorghiev, *op. cit.*, p. 172.

[7] Sofronie Vraceanski, *Жизнеописание*, ediție îngrijită de N. M. Dilevskaia, A. N. Robinson, Leningrad, 1976, p. 47.

[8] E. Gheorghiev, *op. cit.*, p. 71.

îl numeşte pe Mahomed „prorocul mincinos" iar confesiunea propovăduită de acesta, „o religie a porcilor". Aşadar, dorinţa supremă şi nedisimulată a lui Sofronie este menţinerea şi consolidarea credinţei creştine.

III. *Originalul şi traducerea.* Pus în faţa textului extrem de savant şi pretenţios al lucrării lui Cantemir, Sofronie a avut de îndeplinit o sarcină destul de anevoioasă. Pe de o parte, era primul cărturar bulgar care se străduia să fixeze în scris limba naţională, lovindu-se, din această cauză, de dificultăţile inerente unei atari situaţii. Pe de altă parte, dorea să ofere conaţionalilor săi o scriere accesibilă şi o lectură atractivă, mai curînd polemică decît savantă, avînd în primul rînd darul de a-l convinge şi, în subsidiar, sarcina de a-l informa pe cititor. Astfel, Sofronie a operat mai multe modificări în traducerea sa faţă de original, şi anume :

1. *Structurarea diferită a materialului.* Vraceanski a renunţat la împărţirea lucrării în *Cărţi* şi *Capitole*, aşa cum era la Cantemir, a comprimat multe din paragrafele conţinînd diverse explicaţii ştiinţifice savante şi a prezentat într-un singur capitol, ultimul, toate informaţiile cu privire la ştiinţe, care ocupă la Cantemir 7 capitole din Cartea a VI-a. Sofronie a inversat, de asemenea, locul unor cărţi şi capitole, stabilind o altă succesiune în relatarea informaţiilor. Astfel, Cartea a IV-a este aşezată înaintea Cărţii a III-a căci, probabil, autorului i s-a părut mai logic să-şi informeze cititorii mai întîi despre crearea lumii şi după aceea despre sfîrşitul ei şi Apocalips ; capitolul despre moaştele profetului este mutat din Cartea I spre sfîrşitul lucrării, după capitolele despre rai şi iad.

2. *Omisiuni.* În general, Sofronie a omis din textul lui Cantemir toate pasajele care nu aveau o legătură directă cu explicarea religiei mahomedane sau erau considerate prea „savante". El a renunţat, astfel, la capitolele 1, 3, 4 şi 5 din Cartea I intitulată *Despre pseudoprofetul Muhammed*[9] *(О лжепроюце Мухаммеде)*, care tratau despre : 1. *Despre numele lui Muhammed (О именах Мухаммедовых)*, 3. *Despre persoana lui Muhammed (О персоне Мухаммедове)*, 4. *Despre moravurile lui Muhammed (О нравех Мухаммедовых)* şi 5. *Despre începutul prorocirei mincinoase a lui Muhammed (О начале лжепророчества Мухаммедова)*.

În interiorul capitolelor pe care le-a păstrat, el a eliminat anumite pasaje în conformitate cu aceleaşi criterii menţionate mai sus, aşa cum este cazul, de exemplu, cu pasajul referitor la modalitatea de calculare a calendarului (Cantemir, p. 41 ş.u.) din Cartea I, cap. 2, apoi ultimul paragraf din capitolul referitor la *Primirea Legii (О восприятии закона)*. Din aceleaşi motive a fost eliminat şi ultimul paragraf din Cartea a II-a, cap. 2. *Despre cartea Muhammedie*, intitulat *Caracterele „Curanului" (Характир Куранов)* unde sînt expuse diferenţele dintre scrierea *nesh*, folosită de arabi, indieni şi turci şi scrierea *talik*, utilizată de către persani.

---

[9] Citarea se face pentru versiunea românească a lucrării lui Cantemir după: Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*. Traducere, studiu introductiv şi comentarii de Virgil Cândea, Bucureşti, 1977, iar pentru lucrarea lui Sofronie Vraceanski după manuscrisul 1204 din colecţia Pogodin, Biblioteca publică Saltikov-Scedrin din Leningrad, menţionat mai sus în cuprinsul lucrării,.

Toate considerațiile savante au fost eliminate și din expunerea *Despre teologie* (Cantemir, Cartea IV, cap. 1), capitolul respectiv din versiunea lui Vraceanski începînd direct cu *Catehismul muḥammedan*. Fără îndoială, aceleași motive l-au îndemnat pe traducător să elimine și pasajul referitor la prioritatea sufletului sau a intelectului din versiunea lui Cantemir (Cartea a VI-a, cap. 4).

În anumite cazuri, omiterea unui pasaj din textul original nu se datorează nevoii de simplificare, ci unor considerente de alt ordin. Astfel, lăsîndu-se antrenat de dorința de a pune în evidență caracterul „mincinos" al religiei mohamedane, Sofronie a acceptat toate argumentele respinse de Cantemir drept nefondate, și anume faptul că textul *Coranului* a fost redactat în versete, ceea ce îl obligă să renunțe la paragraful corespunzător din textul lui Cantemir în care acesta demonstra că argumentul respectiv împotriva religiei mohamedane nu era suficient de fondat (Cantemir, Cartea I, cap. 4).

O altă categorie de omisiuni este constituită de fragmentele memorialistice în care Cantemir relata evenimente cu caracter personal sau al căror martor fusese [10]. Sofronie a eliminat cu grijă toate frazele care făceau aluzie la țarul Petru cel Mare care îl sfătuise pe Cantemir să scrie această carte. În mod similar, el a omis la sfîrșitul Capitolului al 6-lea din Cartea a IV-a ultimul paragraf, în care era vorba de o discuție survenită la Constantinopol între Cantemir și un erudit musulman, cu privire la așa-numitele miracole făcute de profet. Întrebat cum este posibil ca el, ca fizician și matematician, să dea crezare unor relatări care contraziceau legile fizicii, acesta răspunse: „Ca fizician și matematician știu prea bine că luna nu se poate rupe, nici încăpea în mîinile profocului (la fel și despre celelalte), dar ca musulman și ucenic credincios al *Curanului* cred, fără îndoială, după cum se povestește în *Curan*, că toate acestea s-au făcut și sînt cu putință; nu se contrazice așadar axioma (sentința) care zice că unul și același lucru nu poate fi în același timp și adevărat, și fals, pentru că cele ce sînt contradictorii numai pentru mintea noastră sînt cu neputință, dar nu și pentru voia lui Dumnezeu și atotputernicia lui. De unde — a zis — se poate conchide că toate acelea au fost, pentru că așa a voit Dumnezeu" (Cantemir, 169—170). Considerăm că, în acest caz, nu este vorba numai de o simplă omisiune a unui pasaj cu caracter autobiografic, întrucît în alte împrejurări Vraceanski nu a renunțat la fragmente similare, ci le-a relatat ca și cînd le-ar fi trăit el însuși [11]. Este vorba, mai curînd, de faptul că atitudinea lui Cantemir nu i se părea suficient de intransigentă cu privire la religia mohamedană. Într-adevăr, ca scuză și răspuns la întrebarea care îl punea în încurcătură, eruditul musulman a citat cunoscuta maximă biblică cu privire la trecerea cămilei prin urechea acului: „Nu este mai lesne cămilei să treacă prin urechea acului decît lunii să fie frîntă" (Cantemir, 170).

3. În ceea ce privește *adausurile* față de textul lui Cantemir, ele se datorează unor cauze multiple și variate. Astfel, multe dintre ele servesc la sublinierea atitudinii antimusulmane a traducătorului, care se concre-

[10] *Cf.*, În acest sens, și T. N. Kopreeva, *op. cit.*, p. 61.
[11] *Ibidem.*

tizează în fraze adnotate marginal sau, uneori, inserate chiar în text, cum ar fi : «Боже мой, бива ли тая работа, като луната колко землята голяма да влезе оу ракава и да я приломи!» (O doamne, este oare posibil ca luna, care este la fel de mare ca pămîntul să intre într-o mînecă şi să se frîngă?); «Виждте лжа голяма, когии бил Мойсей и когии бил Мохамед!» (Vedeţi cîta mai minciuna : cînd a fost Moise şi cînd a fost Mohamed !); sau : «Виждте коварного чл҃ка наиде време!» (Aţi văzut făţarnicul, a găsit momentul !); sau : «Виждте лжепророк: доскоро рече потребися вся земля и чл҃вци и скотини, останат само мусулманите. Ама от къде са узеха тия евреи?» (Vedeţi profetul mincinos : mai înainte zicea că a pierit toată lumea şi oamenii şi animalele şi au rămas numai mohamedanii. Dar atunci de unde au apărut evreii?) sau : «Виждте несогласие? чи они морето и водата все и тиха — ами кое друго е морето?» (Vedeţi nepotrivirea? că marea şi apele au amuţit; dar ce altceva e marea?).

Sau, altă dată, referitor la afirmaţia din *Coran* după care Mariam, mama lui Isus, ar fi fost sora lui Moise, alături de o scurtă adnotare marginală găsim din nou exclamaţia : Виждте лжа голяма! когии бил Мойсей, когии Иисус!» (Ia te uită ce minciună mare ! Cînd a trăit Moise şi cînd a trăit Isus !). În plus, la fila 221v găsim un comentariu mai întins cu privire la lipsa de fundamentare a afirmaţiei din *Coran* : Ето сега, от това да познаиш нихная явная лжа: сказува *Коран* книга и они веруват заради Мариам, що била сестра на Мойсея и на Аарона. Како е тая Мария матер била и родила Гс҃да нашего Иис҃а Хр҃ста. Виждте и смотрите нихная лжа).

(Iată acu, din aceasta, să înţelegi minciuna lor mare : Cartea Coranului spune şi ei cred că Mariam a fost sora lui Moise şi a lui Aaron. Dar cum putea acea Maria să fie mamă şi să-l nască pe Domnul nostru Isus Cristos. Vedeţi acum şi înţelegeţi minciuna lor.). Vraceanski s-a străduit să sublinieze toate contradicţiile şi neconcordanţele din textul *Coranului*, atrăgînd de fiecare dată atenţia asupra lor (cf. de ex., filele 230r, 232v, 230v etc.).

Printre fragmentele adăugate la textul original se numără şi cele două legende populare, dintre care prima se referă la originea lui Mohamed, iar cea de-a doua este o poveste de dragoste între un prizonier musulman şi o tînără rusoaică. Prima dintre cele două legende urmăreşte să-l discrediteze cît mai mult pe profetul care se lăuda că ar fi primit iluminarea divină şi care, în realitate, avusese una din frecventele sale crize de somnambulism care o îngrijorau profund pe soţia lui (filele 185v—187r).

Printre fragmentele introduse de Vraceanski se cuvine să mai amintim şi de pasajul care încheie prefaţa (tradusă în linii mari, după Prefaţa lui Cantemir), care reprezintă o apologie a religiei creştine, exprimată într-o admirabilă metaforă : „Şi acest îndemn plin de rîvnă m-a împins şi pe mine să alcătuiesc această lucrare despre credinţele şi obiceiurile creştineşti, evreieşti şi turceşti, ca fiecare să citească şi să înţeleagă de ce credinţă ţin creştinii şi de ce credinţă ţin evreii şi turcii. Şi să vadă cît de bună este credinţa creştină în mijlocul acestor credinţe, ca un crin în mijlocul spinilor, curată şi nevinovată, fără de prihană şi viciu. De aceea, să păstrăm cu credinţă această mărturisire, pentru că ea are soroc de viaţă veşnică şi făgăduinţi binecuvîntate pentru viitor".

Merită, de asemenea, să semnalăm, fie şi numai foarte pe scurt, comentariul filologic al traducătorului. Transpunînd în limba bulgară un text savant, redactat în limba rusă de la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, text presărat cu nenumărate neologisme şi termeni de specialitate referitori la religia şi obiceiurile musulmane, Vraceanski a simţit pe alocuri nevoia de a nota pe margine sensul anumitor cuvinte care i s-au părut mai dificile. Astfel, printre adnotările lui marginale vom găsi, de exemplu, Хабер pentru вест 'veste' (f. 225v), пастрини pentru шарове 'culori' (f. 207v) etc.

*

Din cele expuse pînă aici reiese, credem, clar importanţa cu totul deosebită pe care a avut-o, în istoria literaturii şi limbii bulgare moderne, această lucrare a arhiepiscopului din Vraţa, Sofronie şi, implicit, semnificaţia circulaţiei impresionantei cărţi a lui Dimitrie Cantemir care îşi cîştigă, în felul acesta, un loc cu totul aparte şi în istoria culturii bulgare.

ECOURI GOLIARDE ÎN *ȚIGANIADA* LUI IOAN BUDAI-DELEANU

MIHAI MITU

Într-un studiu publicat nu de mult în paginile acestei reviste[1], sugeram că intensele și variatele lecturi ale lui Budai-Deleanu, contactele sale cu viața culturală a Vienei și Lembergului au avut, între altele, ecou și în accentele epicureic-goliarde din *Țiganiada*; aveam în vedere, în acest sens, cele două cîntece „de libovie" și „de chef" ale lui Parpanghel. Cum aceste fragmente sînt printre cele mai izbutite și savuroase din întregul poem, reflectînd o întreagă înțelepciune de viață, cu rădăcini adînci în psihologia poporului român, amendate de filozofia luminilor așa cum a receptat-o autorul prin locurile pe unde a trecut (Transilvania — Viena — Galiția), reluarea acestei teme într-un comentariu mai larg de literatură comparată poate arunca lumini noi asupra înțelegerii *Țiganiadei*.

*

Asupra poeziei goliarzilor există o foarte bogată literatură[2]. Este știut că goliarzii erau în secolele XII-XIII acei „clerici vagantes", studenți teologi, care, ca o reacție la rigorile și canoanele vieții medievale, își înga-

[1] *Ioan Budai-Deleanu și cultura europeană*, în „Revista de istorie și teorie literară", tom. 28, 1979, nr. 3, p. 351—363.

[2] Pînă la 1930 reprodusă în *Enciclopedia Italiana*, XVII, p. 496. După această dată sînt de reținut: Olga Dobïache Rojdestvensky, *Les poésies des Goliards* (Paris, 1931); *Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexicon* (...) herausgegeben von Wolfgang Stammler, jetzt Karl Langosch, 5 vol. (1933—1955); Ph. S. Allen, *Medieval Latin Lyric* (1931); G. Whicher, *The Goliards Poets* (1949); F. Brittain, *The Medieval Latin and Romance Lyric to 1300* (1951); K. Langosch, *Hymnen und Vagantenlieder*, Berlin, 1954; P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale*, Paris, 1954; Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, 1957, p. 29—40; Horst Kusch, *Einführung in das lateinische Mittelalter*, Bd. I. Dichtung, Berlin, 1957, p. 506—623; H. Walther, *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum. Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischen Dichtungen*, Göttingen, 1959; W. T. H. Jackson, *The Literature of the Middle Ages*, New York, 1960, p. 223—238; Paul Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*. Mit 24 ausgewählten parodistischen Texten. 2., neu bearbeitete und ergänzte Auflage, Stuttgart, 1963 (lucrare fundamentală, ed. I a apărut în 1923); L. Kukenheim, H. Roussel, *Guide de la littérature française du Moyen Âge*, 3e éd., Leyde, 1963; K. Langosch, *Die deutsche Literatur des lateinischen Mittelalters in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Berlin, 1964; J. Ch. Payen, *Manuel d'histoire littéraire de la France. I. Des origines à 1600*, Paris, 1965, p. 199—209; P. Y. Badel, *Introduction à la vie littéraire du Moyen Âge*, Paris-Montréal, 1969, p. 94—95; H. R. Jauss, *Ernst und Scherz in mittelalterische Allegorie*, în *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance, offerts à Jean Frappier*, I, Genève, 1970, p. 433—451; J. Szöverffy, *Die lyrische Dichtung des Mittelalters. Weltliche Dichtungen des lateinischen Mittelalters*, Berlin, 1970; R. Wimmer, *Deutsch und Latein im Osterspiel. Untersuchungen zu den volkssprachlichen Entsprechungstexten der lateinischen Strophenlieder*, München, 1974; S. L. Gilman, *The Parodic Sermon in European Perspective. Aspects of Liturgical Parody from the Middle Ages to the Twentieth Century*, Wiesbaden, 1974; R. Sabatier, *Histoire de la poésie française. La poésie du Moyen Âge*, Paris, 1975, p. 201—202.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 3, p. 249—280, București, 1982

duiau unele libertăți de exprimare, manifestate de regulă prin cîntece erotice, bahice sau cu conținut anticlerical [3], principalul lor maestru fiind Ovidiu, pentru care aveau un adevărat cult[4]; ei cultivau cu predilecție parodierea textelor religioase, epigrama, jocurile de cuvinte, evident, în latină. Goliarzii se recrutau îndeosebi din rîndurile studenților săraci, care, pentru a-și duce existența, umblau din casă-n casă, aproape cerșind hrană și îmbrăcăminte, cîntînd totodată cîntece lumești, din care nu lipseau laude la adresa meselor îndestulate și deliciilor culinare de tot soiul, goliard însemnînd de fapt 'mîncăcios'[5]. Pe baza acestei denumiri populare, poeții goliarzi și-au creat, prin etimologie savantă, un fel de patron, numit de ei „Golias", în numele căruia se alcătuiau unele dintre versuri (*Apocalypsis Goliae*, *Confessio Goliae* ș. a.). Un poet cu acest nume nu a existat niciodată, s-a dezvoltat însă o bogată literatură scrisă în acest spirit în secolele XII-XIV, mai întîi în Franța, cel dintîi „goliard" putînd fi socotit însuși Pierre Abelard (1079—1142), unul dintre marii filozofi ai evului mediu, înamorat de eleva sa, Heloisa, autor al unor cîntece de dragoste de mare popularitate[6]; îl urmează în sec. XII venerabilul abate englez Serlon Wilton (1110—1180), care-și presăra lecțiile sale la Paris cu versuri anacreontice, aproape licențioase[7], maestrul Hugo d'Orléans (1095—1160), supranumit „Primas", pentru ușurința cu care improviza versuri, imortalizat de Boccaccio în povestirea lui Bergamino din *Decameron* (I, 7)[8], anonimul din Köln (născut pe la 1130 sau 1140), cunoscut sub numele de Archipoet, autor al unor foarte răspîndite parodii ale textelor biblice și imnurilor religioase[9]; Gautier de Châtillon, profesor la curtea lui Henric al II-lea Plantagenetul, autor al poemului în hexametri *Alexandreis* și a numeroase poezii moralizatoare și satirice[10]; Philippe de Grève (mort în 1237), ajuns cancelar la Notre Dame[11] și alții. Goliarzii umblau chiar din

---

În ultimul timp au apărut noi traduceri de poezie goliardă în limbile italiană (*Cantici goliardici medievali scelti dai Carmina Burana*. A cura di Luisa Vertova, 2 vol., Firenze, 1952, col. „Il Melagrano", 91—92), germană (*Carmina Burana. Benediktbeurer Lieder*. Ausgewählt und übertragen von Ernst Buschor, Leipzig, 1958), polonă (*Spowiedź Archipoety — Confessio Goliae*, przełożyła i opracowała H. Malewska, Warszawa, 1958), cehă (*Carmina scholarum vagorum. Písně žáku darebáku*. Přeložil a poznámkami doplnil Rudolf Mertlik, Praha, 1970), rusă (*Carmina goliardica. Poezija vagantov*. Izdanije podgotovil M. A. Gasparov, Moscova, 1975).

În românește: Al. Balaci, *Poezia goliarzilor*, în *Noi studii italiene*, București, 1960, p. 23—28; Dinu Pillat, *Goliard*, în *Dicționar de termeni literari*, București, 1976, p. 193; traducerea cărții lui J. Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval* (trad. de Maria Holban). București, 1970 (despre goliarzi, la p. 618). Numeroși *topoi* din poezia goliarzilor sînt analizați de E.R. Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, trad. rom., București, 1970.

[3] H. Roussel, J. Trotin, *Invective aux clercs et satire anticlericale dans la littérature du Moyen Âge*, în „Romanica Wratislaviensia", Wroclaw, XI, 1975, p. 3—36.

[4] Hermann Unger, *De Ovidiana in Carminibus Buranibus quae dicuntur imitatione*, Berlin, 1914.

[5] Cf. discuțiile asupra etimologiei (F. Neri, V. Crescini, F. Ermini), la P. Lehmann, *Die Parodie...*, p. 20—21.

[6] J. Le Goff, *Les intellectuels...*, p. 40—47.

[7] Luisa Vertova, Prefață la *Canti goliardici...*, II, p. 11.

[8] L. Delisle, *Le poète Primat*, în „Bibliothèque de l'Ecole des Chartes", XXI, 1870, p. 303—311; F. Novati, *Carmina Medii Aevi*, Firenza, 1883, p. 81—86; W. Meyer, *Die Oxforder Gedichte des Primas. Magister Hugo von Orléans*, „Nachrichten der Göttinger Gesellschaften", 1907, p. 105—110.

[9] M. Manitius, *Die Gedichte des Archipoeta*, în „Münchener Texte", VI, 1913 (ed. II, îngrijită de H. Krefeld, Heidelberg, 1958).

[10] K. Strecker, *Die moralisch-satyrische Gedichte Walters von Châtillon*, Heidelberg, 1929.

[11] V. Langlois, *Le Chancelier Philippe*, în „Revue Bleue" I, 1906.

țară-n țară, de la o universitate la alta, purtînd și răspîndind manuscrise ale lor și ale altora, cel mai cunoscut fiind cel numit *Carmina Burana*[12], descoperit în 1803 la mănăstirea Sf. Benedict din Bavaria. Maniera goliardică este prezentă și în versurile satirice ale cîtorva poeți englezi ca John Salisbury, Nigellus Wireker, Walter Map, Giraldus Cambrensis[13], fiind reluate cu strălucire de mari creatori ai epocii următoare, Boccaccio, Chaucer, Villon. Din Franța și Germania scrierile goliarzilor s-au răspîndit în numeroase copii în întreaga Europă, în Austria, Italia, Anglia, Olanda, țările scandinave, pînă la Petersburg[14], ecouri goliarde cuprinzînd și unele producții literare ale secolelor XV-XVII din Boemia[15], Slovacia[16] și Polonia[17], dominînd cu precădere viața universitară, ce și-a însușit drept imn cîntecul goliard *Gaudeamus igitur*, cunoscut pînă astăzi.

Calificarea lui Budai-Deleanu drept poet goliard a fost făcută nu de mult, cu prilejul comemorării a 150 de ani de la moartea sa, într-un sugestiv eseu semnat de Emil Manu[18]. Lăsînd la o parte accentele de critică anticlericală din *Țiganiada*, care nu sînt de factură goliardică, ci iluministă, voltairiană, ne rămîne să admitem — împreună cu E. Manu — , că se poate vorbi de goliardism cu deosebire în legătură cu cele două imnuri adresate *dragostei și vinului* (teme predilecte ale poeților goliarzi) din cîntul al III-lea (v. 1345—1422 și 1435—1470), cîntate de țigănașul Parpanghel la curtea coconașilor care „făcea chief și ospătare". Cel de-al doilea imn, în cinstea vinului, apare și în poemul neterminat *Trei viteji*, în cîntecul lui Hriza „la cîrcima cea cu doao jupînese" (v. 1201—1236).

Să urmărim acum pe firul timpului și al spațiilor parcurse de poet posibilitățile ce i se ofereau de a deveni goliard. Înaintea plecării la Viena (în 1777), cînd abia împlinise 17 ani și se pregătea să urmeze studii teologice în capitala monarhiei habsburgice, acest lucru este exclus. Se poate admite cel mult conturarea unei naturi de adolescent, înclinat spre plăcerile vieții, a unui optimism robust, specific țăranului ardelean, așa cum îl

---

[12] Se păstrează la Münchener Staatsbibliothek, fiind editată de două ori (J. A. Schmeller, Stuttgart, 1847 și A. Hilka-O. Schumann, Heidelberg, I, 1930 și II, 1941).

[13] T. Wright, *The Anglo-Latin satiricals Poets and Epigrammists of the XII Century*, London, 1872 (ed. II, Berkeley, 1960); H. Walther, *Die Goliardendichtung und die Satire im 13. Jahrhundert in England*, Leipzig, 1905.

[14] Cf. lista manuscriselor goliarde la Olga Dobîache-Rojdestvensky, *Les poésies des Goliardes*.

[15] J. Feifalik, *Studien zur Geschichte der altböhmischen Literatur*, V, în „Sitzungsberichte der phil.-historische Classe der Wiener Accademie", XXXVI, 1861, p. 119—191; J. Vilikovský, *Latinská poezie žákovská v Čechách* (Poezia latină studențească în Cehia), Bratislava, 1932.

[16] Jozef Minárik, *Europäische Vagantenpoesie und die slowakische Literatur*, în „Zborník Filozofickej Fakulty Univerzity Komenského", Graecolatina et Orientalia, R. VII—VIII, 1975—76, Bratislava, 1978, p. 63—154.

[17] A. Brückner, *Średniowieczna poezja łacińska w Polsce* (Poezia latină medievală în Polonia), în „Rozprawy Akademii Umiejętności", Kraków, II, 1892; W. Bruchnalski, *Łacińska i polska poezja w Polsce średniowiecznej* (Poezia polonă și latină în Polonia medievală), Krakow, 1935, reprodus în vol. *Między średniowieczem a romantyzmem*, Warszawa, 1975, p. 61; Zofia Walkiewicz, *Pieśń wagancka „Cantio Bacchanalis" w Polsce*, în *Archiwum Literackie*, tom. VI, *Miscellanea staropolskie*, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1962, p. 149—153; H. Kowalewicz, *Zasób, zasięg terytorialny i chronologia polsko-łacińskiej liryki średniowiecznej* (Volumul, răspîndirea teritorială și cronologia liricii medievale polono-latine), Pozanań, 1967, cap. 12, *Średniowieczne zabytki liryki żakowskiej* (Monumente medievale de poezie lirică studențească), p. 240—256.

[18] *Un poet goliard*, în „Luceafărul", XIII, 1970, nr. 6(406), 7 febr., p. 7.

întîlnise încă din copilărie la compatrioţi, în satul natal şi în propria-i familie. Aceste trăsături, ca şi spiritul ironic nativ, asociat cu lectura celor mai reprezentative opere ale secolului luminilor, i-au netezit fiului de preot din Cigmăul Hunedoarei calea spre o atitudine sceptică, nonconformistă, care l-a îndemnat, dealtfel, să renunţe la cariera teologală (aşa cum procedaseră şi unii teologi medievali, teologi fără vocaţie[19]); sînt premise ce l-au făcut receptiv faţă de manifestări goliarde, faţă de literatura cu ecouri goliarde pe care o va cunoaşte mai tîrziu.

La Viena, unde urmează din aprilie 1778 cursurile colegiului „Sancta Barbara", Budai-Deleanu nu va intra de la început în contact cu acest gen de literatură, căci rigorile vieţii de seminar îi limitau serios libertatea de mişcare[20]. Dintre bucuriile vieţii, cîntate cu atît patos de poeţii goliarzi, era îngăduit aici numai vinul, pe care alumnul, sosit de pe meleaguri cu o veche tradiţie viticolă, desigur că nu-l refuza, spre deosebire de colegii săi ucraineni din Galiţia, mai puţin obişnuiţi cu această licoare[21].

Autorul *Ţiganiadei* a rămas la Viena, cu unele intermitenţe, pînă în primăvara anului 1787. Este o perioadă de intense acumulări, prin studiile de drept şi filozofie la Universitate, prin frecventarea librăriilor, bibliotecilor, teatrelor, prin contacte numeroase cu oameni de cultură, cu presa literară, cu lojile masonice, îmbibate de epicureism şi goliardism[22]. La Viena, tînărul Budai putea citi culegeri mai vechi de poezie goliardă, ca *Historia poëtarum et poëmatum medii aevi* (Halle, 1721) a lui Polycarpus Leiser[23], *Scriptorum illustrium maioris Britanniae catalogus* (Basileae, 1549) de John Bale[24] sau *Varia doctorum piorumque virorum de corrupto ecclesiae statu poemata*, cum prefatione Mathiae Flacii Illyrici (Basileae, 1556)[25], poate chiar unele manuscrise de la Wiener Hofbibliothek sau din alte locuri[26].

---

[19] În acest sens sugestivă este definiţia dată goliarzilor în *Enciclopedia Italiana* (XVII, 495): „uomini cioè di chiesa e di scuola, che per falsa vocazione abbandonavano il loro stato religioso per correre il mondo, spinti da ambizioni mondane, per sete di libertà e di conoscenza, ma specialmente indotti da esigenze sociali e da urgenti necesità pratiche".

[20] Cf. Lucia Protopopescu, *Noi contribuţii la biografia lui Ion Budai-Deleanu — documente inedite*, Bucureşti, 1967, p. 47—48; istoria acestui colegiu, recent, la W. M. Plöchl, *St. Barbara zu Wien*, 2 vol., Wien, 1975.

[21] Un capitol special despre reglementările cu privire la consumul de vin în seminar la A. Andruhovici, *Videnske Barbareum*, Leopoli, 1935, p. 138—139.

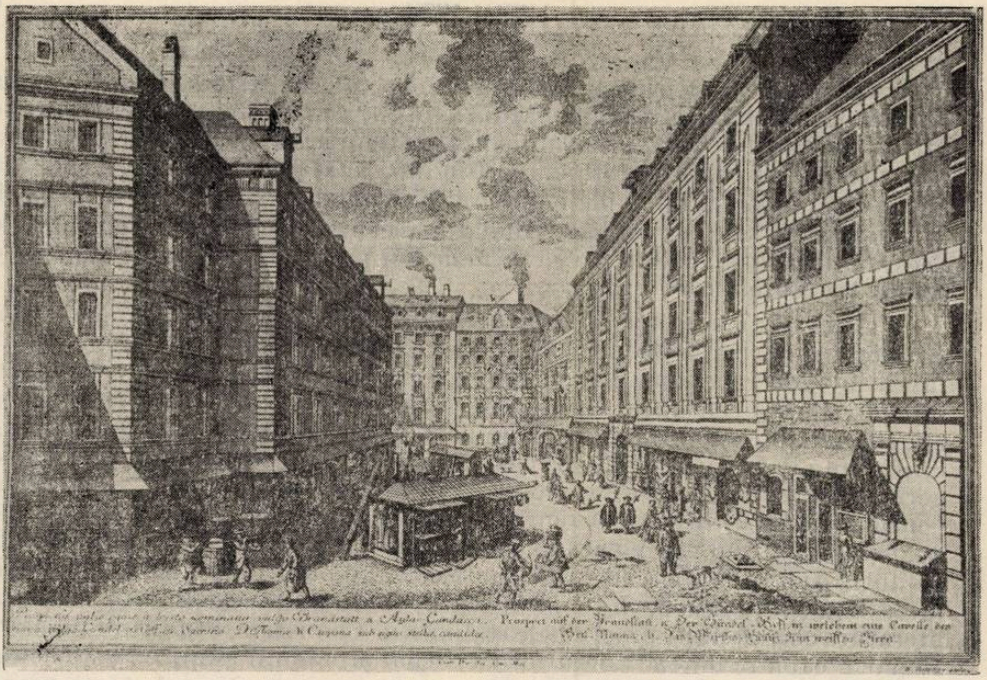
[22] Vezi pentru amănunte studiul nostru citat la început p. 355—360.

[23] Scriitor german, născut la Wunstrop în 1690, doctor în drept şi medicină, profesor de filozofie, poezie şi istorie la Helmstaedt, unde a murit în 1728. Prin natura lor, lucrările lui Leiser (*Meditationes de genuina historia litteraria*, 1715; *De primis juris germanici scripti incunabulis*, 1723; *De jure justiniano*, 1727) puteau atrage atenţia poetului şi juristului Budai-Deleanu.

[24] John Bale (Balaeus), teolog protestant şi istoric englez (1495—1563), episcop de Ossory (cf. Thora Balslev Blatt, *The Plays of John Bale. A study of ideas, technique and style*, Copenhagen, 1968, p. 20—21).

[25] Mathias Flach-Francowitz (Flaccius Illyricus), teolog protestant, născut la Albona (Istria) în 1520, elev al lui Luther, oponent al lui Melanchton, considerat „părintele teologiei critice"; cartea sa, pe care Lehmann (*Die Parodie*, p. 194) o cunoaşte din ed. II (1754), se găsea la Hofbibliothek din Viena (cf. Mijo Mirković, *Matija Vlačić Ilirik*, Zagreb, 1960, p. 34—342).

[26] A. Pichler, *Bericht über die Sterzinger Miscellaneen-Handschrift*, în „Sitzungsgerichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Classe", LIV, 1866, p. 293—340; M. Büdinger, *Über einige Reste der Vagantenpoesie in Österreich*, *ibidem*, XIII, Wien, 1854, p. 314—339.



1. Reproducere după : Wilhelm Kisch, *Die alten Strassen und Platze Wien's und ihre historisch interessanten Häuser. Ein Beitrag zur Culturgeschichte Wien's mit auf Rücksicht aus vaterländische Kunst, Architektur, Musik und Literatur.* Mit einem Plane und 277 Illustrationen, Wien, 1883.

2. Figuri din Viena iozefinistă : *Vînzătorul de păsări* (gravură contemporană).

Chiar dacă goliardismul, ca mod de viață, dispăruse de mult, Viena iosefinistă, capitală a unei monarhii habsburgice luminate, deținea toate atributele social-politice și culturale pentru reînvierea acestei maniere, acestei atitudini sub diferite forme, meritîndu-și, mai mult decît orice capitală europeană, epitetul de „ville heureuse"[27]. Trăind aici zece ani, ai formării și maturizării sale, ex-teologul Budai a receptat numeroase elemente ale acestui goliardism vienez, ce se va reîntîlni peste un veac și în cultura și opera lui Eminescu[28].

Anul 1787 a fost un an de răscruce în viața autorului *Țiganiadei*. Rupînd cu spiritul autocratic al „nemernicilor care s-au încuibat la Blaj" (avea în vedere în primul rînd pe episcopul Ioan Bob), Budai a încercat, desigur, același sentiment de ușurare ca și Mozart cînd a rupt relațiile cu episcopul Colloredo. La Lvov, capitala Galiției (provincie care, după prima împărțire a Poloniei în 1772, a revenit Austriei), unde s-a stabilit ca „Landsgerichtssekretär" la Forum Nobilium (avansat consilier în 1796 și primconsilier în 1810), Budai va rămîne timp de 33 de ani, pînă la moarte (24 august 1820). Spiritul Vienei se păstra și se perpetua la Lvov pe multiple planuri. Aici se mutase în 1784 seminarul „Sf. Barbara", iar la universitatea nou înființată de Iosif al II-lea în același an studenții își însușeau literatura clasică după programele stabilite de Comisia de Studii din Viena[29]; Budai avea, fără îndoială, legături cu corpul profesoral local, cu foști colegi de la Viena, ca Skorodyński și Harasiewicz, cu profesorul de germană Leopold Umlauf sau cu slovenul Martin Kuralt, custodele Bibliotecii Universității, tip de „abbé galant", supranumit „Virgiliu al Galiției"[30], împreună cu care va fi bănuit de acțiune subversivă în 1795[31]. Nu mai puțin cosmopolit decît Viena, Lvovul era deschis numeroaselor elemente de cultură europeană, transmise atît prin legăturile cu Varșovia lui Stanislaw August, ultimul rege al Poloniei[32], cît și prin intermediul intelectualității de cele mai diferite origini, venită de pe întreg cuprinsul monarhiei, cît și din afara ei. În acest sfîrșit de secol al luminilor, filozof și frivol deopotrivă, consilierul Johann Buday putea citi aici, la Lemberg, discuții fi-

---

[27] V. Tissot, *Vienne et la vie viennoise*, Paris, 1878; J. Pezzl, *Nouvelle description de Vienne, capitale de l'Autriche, précédée d'un précis sur l'histoire de cette ville et suivie de la description de ses environs*, Cinquième édition, Vienne, 1829; Marcel Brion, *La vie quotidienne à Vienne à l'époque de Mozart et de Schubert*, Paris, Hachette, 1959.

[28] G. Călinescu, *Viața lui Mihai Eminescu*, ed. IV, București, 1964, p. 129—175 (Eminescu a trăit „tragicomediile vieții de goliard", p. 131). E Manu, *op. cit.*, scrie: „Cu atît mai goliardică era, aproape cu un secol mai înainte, studența vieneză a lui Budai-Deleanu".

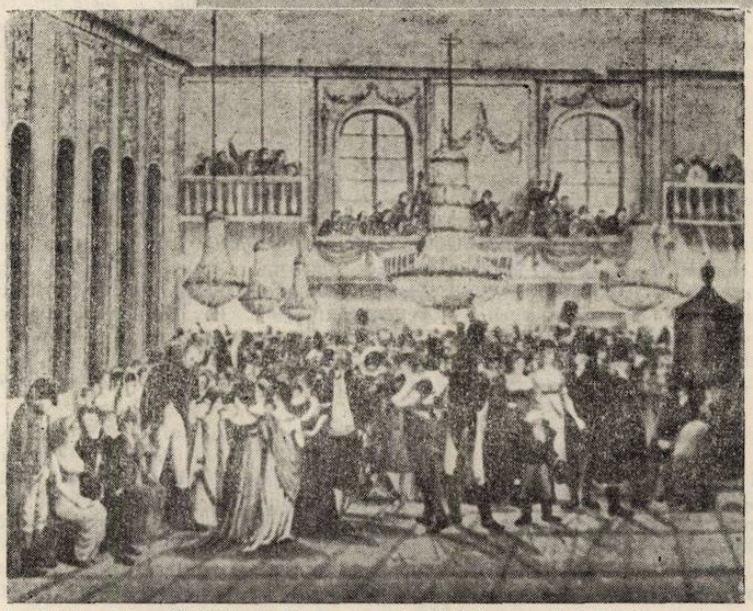
[29] *Selecta litteraturae classicae exemplaria Philologiae auditorum usui secundum normam a Celsissima studiorum Commissione Viennensi praescriptam accomodata*. Pars II. Continet excerpta philologiae in annum secundum auditoribus praelegi solita. Leopoli, Typis Pillerianis, MDCCLXXXIX (Exemplarul de la Biblioteca Jagiellonă din Cracovia a aparținut, între alții, unor alumni din Transilvania: Ioan Dobra, 1791, Ioan Simonetti, „Dyecesis Fagarasiensis Alumnus", 5 sept. 1792).

[30] Franz Joseph Jekel, *Pohlens Staatsveraenderungen*. Vierter Theil, Wien, 1806, p. IV—V; *Slovenski biografski leksikon*, I, V Ljubljani, 1925—1932, p. 591—593; *Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis*. Bibliographiae fundamenta. Collegit et digessit Primož Simoniti, Zagreb-Ljubljana, 1972, p. 34—35.

[31] Lucia Protopopescu, *Noi contribuții...*, p. 130 și 227—228.

[32] Jean Fabre, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières*, Paris, 1952.

3. S. Harding, P. W. Tomkins, *Prima lecție de dragoste* (gravură din colecția regelui Stanislav August; Biblioteca Universității din Varșovia, cabinetul de stampe). Reproducere după: Teresa Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko*, Varșovia, 1975).



4. *Bal la casinoul lui Höcht din Lemberg la 1806* (acuarelă de F. Gerstenberg; Lvov, Muzeul de Istorie al orașului).

lozofice între Democrit și Heraclit, traduse din franceză[33] sau o lucrare anonimă *L'influence des femmes sur notre sexe, ou théorie lumineuse sur ce qui est le plus essentiel au bonheur de l'humanité* (A Leopol, de l'Imprimerie de Thomas Piller, 1787)[34], în care autorul exaltă virtuțile femeii, socotind-o „la félicité et la gloire de l'homme, la première société du genre humain dans cette vie mortelle et passagère, (...) la quintessence de toutes les merveilles". În acest sfîrșit de secol al XVIII-lea, anticlerical, materialist și epicureu, după ce la Viena se delectase cu vestitul pamflet *Monachologia* (1783) al lui Ignaz von Born, strălucită replică iluministă, iosefinistă, a antimonahismului goliarzilor[35], va citi în polonă poemul eroi-comic *Monachomachia* a nu mai puțin vestitului Ignacy Krasicki, venerabil episcop și cel mai mare poet polonez al vremii[36], pe care-l va putea vedea în timpul vizitei acestuia la Lvov în toamna anului 1792. Tot acum, abia întors după un concediu prelungit în Transilvania (unde, probabil, participase la redactarea „Supplex"-ului), „sfetnicul chesaro-crăiesc la județul nemeșilor din Livău" va admira pe scena teatrului de limbă germană din Lemberg, condus de Heinrich Bulla, cea mai frumoasă operă a lui W. A. Mozart, *Die Zauberflötte* (Flautul fermecat)[37], programată în seara de 15 noiembrie 1792 la cererea autorităților, cu prilejul vizitei în oraș a eroului polonez Tadeusz Kościuszko ! Dacă, în ansamblu, opera lui Mozart, prin mesajul ei generos, prezintă numeroase similitudini cu *Țiganiada* (la care quasi-anonimul Budai tocmai lucra pe ascuns)[38], în planul cercetării de față ni

---

[33] *Rozmowy ciekawe w rozmaitey materiy* (Dialoguri interesante în diferite materii). Z francuskiego przełożone. Za pozwoleniem Zwierzchności Roku Pańskiego 1782 do druku podane. W Lwowie, w Drukarni Wd. Joz. Pillerowy, Ces. Krol. Guber. Typ. (Un exemplar la Bibl. Jagiellonă din Cracovia). *Rozmowa Demokryta z Heraklitem* la p. 15—19. Cei doi filozofi apar și în *Țiganiada* (v. 6900 și în comentariul lui Mitru Perea și Erudițian).

[34] Am folosit exemplarul de la Bibl. Jagiellonă din Cracovia (8°, 80 p.).

[35] Traducerea în polonă : *Dzieła Jana Naturalisty, zamykające w sobie mnichopismo, oskarżenie i obronę Naturalisty z anatomia mnicha*. Zebrane, wydane i powiększone przez O. Alojzego Marca W Augszpurgu [1784]. Cf. și W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce XVIII wieku. Studia historyczne*, ed. IV, Warszawa, 1979, p. 315—317.

[36] Legătura dintre Krasicki și Budai-Deleanu a fost făcută prima dată de G. Bogdan-Duică (1901) și sugerată din nou, ca necesitate de studiu, în zilele noastre, de P. Cornea (1962). Vezi și T. Gostyński, *Krasicki w Rumunii*, în „Zeszyty wrocławskie", I, 1952, p. 219—220.

[37] Premiera avusese loc la Lemberg la 21 septembrie 1792, cu mai puțin de un an după premiera absolută de la Viena, sub bagheta compozitorului (30 septembrie 1791) și înaintea premierei varșoviene (27 iulie 1793). La Lemberg a fost repetată în zilele următoare (22 și 23 sept. 1792) cu un succes enorm, fiind reluată și în anii următori. Libretul, tradus în polonă de Wojciech Bogusławski, ctitorul teatrului polonez modern, era difuzat în rîndurile spectatorilor (*Czarnoxiężki flet. Wielka opera we dwoch aktach*, od Emanuela Schikaneder, muzyka zaś od Pana Wolfganga Amade Mozarta, Kapelmaystra i aktualnego C. Kr. Kamer. Kompozytora, pierwszy raz od Towarzystwa Pana Bulla w miesiącu Wrześniu grana. W Lwowie, 1792), cf. L. Bernacki, *Teatr, dramat i muzyka za Stanisława Augusta*, t. I, Lwow, 1925, p. 378 ; Jerzy Got, *Na wyspie Guaxary. Wojciech Bogusławski i teatr lwowski (1789—1799)*, Kraków, 1971, p. 63, 67, 71, 218—220, 275, 315, 333, 335, 390.

[38] Am semnalat unele din acestea în teza noastră de doctorat (cf. *supra*, p. 63—64) ; cf. recent, Mircea Vaida, *Ion Budai-Deleanu*, București, 1977, p. 32. Este de reținut că prototipul lui Sarastro din opera lui Mozart este același Ignaz von Born (1742—1791), autorul *Monachologiei* (cf. E. Zellweker, *Das Urbild von Sarastro : Ignaz von Born*, Wien, 1953), căruia Mozart îi mai dedicase în 1785 cantata *Die Maurerfreude* (Bucuria masonilor), tipărită în același an, cu prilejul sărbătoririi lui Born, conducătorul lojii „Zur wahren Eintracht" (Adevărata armonie) ; în prefață se arată că loja a hotărît să exprime afecțiunea sa față de Born printr-un mare „ospăț prietenesc cu muzică și poezie" (cf. A. Einstein, *Mozart*, New York, 1945).

se pare firesc ca autorul cîntecelor de petrecere ale lui Parpanghel să fi reținut, între altele, și accentele profund goliardice din „cînticelele" doritorului de dragoste și iubitorului de vin Papageno...

Departe de a fi un oraș provincial, la capăt de lume, Lembergul, capitala Galiției, era un mediu cu puternice tradiții culturale, care avusese legături strînse și cu Țările Române, iar acum era exponent al politicii habsburgice. În anii cînd Budai lucra la prima versiune a *Țiganiadei*, cetățenii orașului, în majoritate polonezi, după ce trăiseră amărăciunea ultimelor două împărțiri ale Poloniei, asistau la începuturile restituțiilor postiosefiniste și la înăbușirea ultimelor încercări de revoltă[39], în timpul domniei lui Francisc II. Ei sînt acum martorii unei adevărate orgii de lumini și extaz, patronate și încurajate de oficialități, pentru a se abate atenția de la lupta patriotică. De la guvernator și marii magnați loiali Vienei pînă la funcționarii mărunți, aduși din toate colțurile monarhiei (printre care și Budai al nostru), cu toții sînt angajați într-o întrecere de loialitate față de stăpînire, marcată de sărbătoriri, jubilee, festine, petreceri, focuri, de artificii, care au făcut din Lvovul de la răscrucea secolelor XVIII și XIX una din cele mai voioase capitale din această parte a Europei. Cu deosebire în perioada carnavalului (ianuarie-februarie), dar și în preajma unor sărbători oficiale sau cu prilejul victoriilor armatei austriece pe cîmpurile de luptă, orașul era parcă în delir; petrecerile se țineau lanț, vinul curgea din belșug[40]. Deși avem toate motivele să credem că Budai a arborat în aceste condiții un loialism de circumstanță (asemeni unora dintre colegii săi polonezi de la Forum Nobilium, Wronowski, Dzierzkowski și alții) și că în adîncul sufletului simpatiza cu încercările patrioților de a ține treaz spiritul lui Kościuszko[41], se poate admite că în anumite părți ale poemului său și-a pus amprenta și atmosfera descrisă mai sus. În acest oraș, prin care trecuseră mari aventurieri ai Europei, un Casanova, un Cagliostro, prințul de Nassau și „cea mai frumoasă femeie din Europa", grecoaica Sofia Glavani, devenită Sophie Comtesse de Witt, se juca acum o imensă comedie tragică goliardo-masonico-patriotică, în care protagoniștii erau locuitorii înșiși, nemți, polonezi, cehi, maghiari, evrei, români transilvăneni și bucovineni, italieni, armeni și alții, fiecare jucîndu-și rolul, pe față sau pe ascuns, fie de înalt funcționar guvernamental, fie de emisar al legiunilor poloneze în Italia, de membru al „Societății Politicilor Patrioți", de propovăduitor al filozofiei lui Kant și Herder la Universitate, de arhiepiscop greco-catolic, de confident al poliției sau de autor de idile, ode, elegii, epigrame, fabule, comedii ori...poeme eroi-comice...[42].

---

[39] M. Kukiel, *Próby powstańcze po trzecim rozbiorze* (Încercări de răscoală după a treia împărțire), Lwów, 1912.

[40] W. Łoziński, *Towarzystwo lwowskie u schyłku XVIII wieku* (Societatea lvoviană la sfîrșitul secolului al XVIII-lea), Lwów, 1921.

[41] Dovadă este acea *Sybilla de anno 1795*, rămasă în manuscris, care cuprinde numeroase aluzii la evenimentele politice ale vremii, situația Poloniei sfîșiate, politica de opresiune (cf. ultimul comentariu la M. Vaida, *op. cit.*, p. 32—35).

[42] Michał Hieronim Juszyński, Ferdynand Chotomski și alți autori locali, galițieni, au cultivat cu succes acest gen, pe urmele lui Krasicki. Budai-Deleanu le-a putut citi operele în original.

Veselia care cuprinsese orașul, cu îngăduința și chiar sprijinul autorităților era, implicit, o cale în care-și puteau face loc accentele de critică, în care, alături de cîntecele de petrecere ale lui Bohomolec și idilele lui Karpiński și Kniażnin, lumești și nevinovate politic, se strecurau cupletele satirice ale lui Bardos din comedia *Cracovienii și muntenii* a lui Bogusławski, vorbele de spirit ale mult temutei Katarzyna Kossakowska, care făcuseră înconjurul saloanelor, ca și vechile cîntece goliarde, cu text adaptat la noile realități de studențimea pestriță și gălăgioasă, ca oricînd și oriunde în lume... O singură operă nu s-a putut strecura în acest tumult : *Țiganiada* modestului slujbaș de tribunal Johann Buday, această „alegorie în multe locuri, unde prin țigani să înțăleg și alții carii tocmai așa au făcut și fac, ca și țiganii oarecînd", pe care autorul ei, „simțindu-se „invigilat", suspectat, a căutat să și-o incifreze, începînd cu propriul său nume, migălind-o cu grijă în mii de nopți de trudă, ascunzînd-o de răutățile unei lumi nedrepte, pentru a o păstra neatinsă, ca un giuvaer de preț, oamenilor pentru care a fost scrisă, poporului său.

*

În exegezele de pînă acum, cele două imnuri adresate dragostei și vinului în *Țiganiada* au fost reținute ca o expresie a epicureismului declarat al poetului român ; primul a fost socotit „cel mai frumos imn de dragoste din literatura noastră, egal cu cele mai renumite din poezia antică" (F. Fugariu), iar imnul dionisiac, „unic în literatura română, rămîne giuvaerul strălucitor, constituind strofele cele mai realizate din punct de vedere estetic ale întregii opere" (M. Vaida). Nu este exclus ca ele să fi fost elaborate mult înainte de 1800, încă din tinerețea sa, la Blaj sau la Viena, și în acest caz să fie cotate pe drept ca „o aluviune sentimentală din anii studenției poetului" (E. Manu). O tradiție locală perpetuată pînă astăzi la Cigmău, satul lui natal, și transmisă nouă în martie 1969 de unul din cei mai vîrstnici dintre localnici, Nicolae Lazăr (Crîsnicu), ne înfățișează figura unui Budai-Deleanu care „întors vara, în vacanță, de la Viena sau de la Blaj unde era profesor (deci aproximativ anii 1783—1786), umpluse împrejurimile cu „versuri de șagă", unele foarte „slobode", în care „cînta de toate, mai cu seamă despre nedreptăți și despre oamenii din jur ; unele au ajuns și la urechea stăpînirii, care a trimis jandarmii să-l aresteze și a pus pe slujbași să-i strîngă toate hîrtiile, ba și cărți, și i le-au dus în capul satului, la un loc numit „Groapa Popii", pe toate le-au ars, nimica n-au rămas". Istoria e vrednică de crezare și atunci se poate considera că acele „versuri de șagă" erau exercițiile poetice cu care poetul fusese deprins în timpul studiilor și din care se va clădi mai tîrziu impunătorul edificiu al *Țiganiadei*. Ni se pare mai presus de orice îndoială că *Țiganiada* nu a fost scrisă dintr-o singură suflare, ci într-un lung proces de îngemănare a roadelor lecturilor și învățăturilor cu experiențele succesive de viață (așa cum le-am expus mai sus), de contopire a acestora cu ajutorul unor trainici lianți estetici, proprii talentului poetului ; confruntat cu marile probleme ale epocii, el a ținut să ne transmită atitudinea sa față de ele într-o operă de largă respirație poetică, amendată în funcție de evoluția gîndirii sale politice și

pe măsura maturizării sale artistice[43]. Nu ni s-au păstrat ciornele diferitelor încercări, fragmente, dar ele vor fi existat cu siguranță și printre acestea vor fi fost într-o formă oarecare și cele două imnuri cu tentă goliardă ale lui Parpanghel.

*

Indiferent cînd au fost concepute, rămîne un fapt că aceste imnuri, ca și alte părți din *Țiganiada* au fost definitivate și redactate ca atare *după 1800* (ele nu apar în versiunea întîi) și în acest travaliu poetul a contopit idei și impresii, din viață și din lecturi, ulterioare primilor ani de studii la Blaj și Viena.

În planul literaturii comparate, pe deasupra oricăror elemente de inspirație livrească (Lucrețiu, *De rerum natura*, I, 1—43; Virgiliu, *Georgicele*, III, 243—245; Voltaire, *La pucelle d'Orléans*, XV ș. a. pentru primul imn, sau Athenaios, *Deipnosophistae*, II, 36 și Apuleius, *Florida*, II, 2,20, pentru cel de al doilea[44]), tonalitatea goliardică a acestor imnuri este evidentă.

Izvoarele, odată stabilite, ne rămîne un cîmp larg pentru confruntări și paralelisme menite să sublinieze originalitatea poemului românesc pe acest plan. Faptul că descoperirea și cercetarea sistematică a poeziilor goliarde, în frunte cu vestita culegere *Carmina Burana*, este posterioară scrierii acestor imnuri[45] nu înseamnă că Budai nu le-a putut cunoaște, căci ele au circulat sub diferite forme și variante în Austria (cf. *supra*) și Polonia[46], pe unde a trăit și creat poetul nostru.

În peregrinările sale din loc în loc, poetul goliard se oprea la curțile unor împărați sau episcopi punîndu-se în slujba acestora pentru o vreme, ori pe la mănăstiri sau pe la hanuri de la răscrucea drumurilor, zăbovind pentru o noapte sau mai multe și înveselind gazda sau pe localnici cu cîntecele lor în schimbul mîncării și băuturii. Parpanghel, căruia i „se urîsă cu post", nimeri, „cine-ar crede !/ La o curte-în mijloc de pădure/ Tocma su poalele-unii măgure" (v. 1270—1272). Aducînd peste tot veselia cu cîntecele lor, goliarzii erau primiți de îndată cu brațele deschise. Parpanghel „știind că cîntărețul bun/ pretutindene-e primit în țară,/ Mearsă drept la poartă (precum spun)/ și dede portariului bună sară/ Iar cela văzînd că e lăutaș,/ Grăi: „Bine-ai venit, țigănaș/..." (v. 1279—1284).

---

[43] O dovadă în acest sens este însăși existența a două versiuni ale poemului, cu adăugarea unor fragmente ale unei proectate *a treia* versiuni (cf. I. Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ed. I. Pervain, Cluj, 1970, p. 150—172), la care se adaugă extragerea fragmentelor ce vor constitui noul poem *Trei viteji*, rămas neterminat. Toate acestea denotă înalta *conștiință artistică* a autorului.

[44] În comentariul lui F. Fugariu la ediția critică a *Țiganiadei*, în I. Budai-Deleanu, *Opere*, I, București, 1974, p. 379—382.

[45] Studiile și edițiile lui Grimm, Mone, Wright, du Méril, Schmeller, Giesebrecht, Wattenbach ș.a. (cf. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, III, München, 1931, p. 969—970).

[46] R. Ganszyniec, *Echa pieśni goliardowej w Polsce* (Ecouri ale cîntecului goliard în Polonia), în „Przegląd humanistyczny" V, 1930, nr. 1 (și extras).

Zdrențăros și flămînd, mereu suferind de frig și de foame (de unde și numele), goliardul era mai întîi ospătat și îmbrăcat, pentru a se simți în stare să-și desfășoare cum se cuvine talentele.

„Țiganul văzînd mesele pline
Cu mîncări își linge buze-ades
Ș'ochii-înfipți tot la bucate ține.
În urmă le spune pe-înțeles
Cum că de ieri seară n'au mîncat
Și limba-în gură i s'au uscat.
Deci îndată făcură să-i dee
De mîncat și de beut, cît va cere."

și mai departe: (v. 1297–1304)

„După ce el pofta de mîncare
Și de beutură stîmpărasă
Și iar s'întoarse la-adunare,
Fiind că-acum era după masă,
Îmbrăcîndu-l cu noao veștmînte,
Îndată-l puseră să cînte."

Îndestulat, Parpanghel nu se lasă invitat de două ori și-și începe cîntecul „de libov" cu un îndemn la dragoste, care este „legea-întie/a toatei ființe de supt soare" (v. 1346–47), continuă apoi cu tema universalității și atotputerniciei iubirii (urmînd aici îndeaproape modelele antice, pe Lucrețiu și Virgiliu):

„Tot ce simte, să mișcă, viază,
Tot ce-înverde, ce-înfloare și crește,
Cu poftă lină să-îmbrățoșază,
Cu dulce dor să leagă, să mește,
O! Amor! ție toată să-închină,
Toată ție jertvește jivină!"
(v. 1351–56) etc.

Ideea dragostei, ca dătătoare de lumină și căldură, cuprinsă în versurile:

„Însuș pe-astă lume trecătoare,
Din háos un sînt libov o scoasă
Și dragoste, cu-întia lucoare,
Îi suflă-în mădulările ghițoase" (v. 1357–60),

apare și într-un imn goliard dintr-un manuscris francez (s. XIII):

„Amor accendit mentis lumina
et subdit acriter calcaria
et probitatis urget studia"[47]

Autorul anonim dezvoltă în continuare tema atotputerniciei dragostei într-o frumoasă suită de antiteze:

Amor reddit homines
magnanimos
et strenuos
et drapsiles.
Amor felle amarior
Amor melle est dulcior
Amor durus et placidus
Amor audax et pronidus.
Amore nil est melius,
Amore nil deterius
Hic preualet in omnibus
et ius dat inmortalibus.
Amor iuvat si steterit,
Amor iuvat si praterit;
amor nocet si maneat
amor nocet si transeat
Hic me cepit
et precepit,
ut abirem
et servirem
suo voto.[48]

La fel în *Carmina Burana* (87):

Amor tenet omnia
mutat cordis intima
quevit Amor devia.
Amor melle dulcior
felle sit amarior ...
Amor simplex, callidus;
rufus Amor, pallidus:
truculens in omnibus
Amor est placabilis
constans et instabilis..[49] etc.

[47] Cf. R. Ganszyniec, *op. cit.*, p. 68.
[48] *Ibidem.*
[49] *Carmina Burana.* Mit Benutzung der Vorarbeiten Wilhelm Meyers, kritisch herausgegeben von Alfons Hilka und Otto Schumann. I. Band. Text 2. Die Liebeslieder, Heidelberg, 1941, p. 74–75.

În alt cîntec de dragoste, de origine franceză, lauda adusă iubirii sună astfel:

Dulcis aurae temperies,
dulcis garritus avium,
hi sunt cibus et requies,
quibus Amor est gaudium...

Amoris est materies
de natura coelestium,
quam non frangit canities,
nec demolitur senium.

Amor, tua mollities
declinat in contrarium;
tua blanditur rabies;
tuum mel fit absynthium...

Amor, tua durities
vertitur in remedium,
ludus tuus est series;
tuus labor est otium...[50]

Antitezele goliarzilor medievali, repetate la nesfîrșit, sînt înlocuite de poetul român cu o formulă concisă: „patimă lină" („blîndă", „șegace", cf. *blandum amorem*, la Lucretius, după cum notează F. Fugariu, p. 380), care este, prin ea însăși, o antiteză[51]. În numele principiilor fundamentale ale filozofiei sale, „*priința*" (adică *prietenia*) și „*armonia*" (v. 1362), împrumutate din ideologia (pe atunci înaintată, progresistă) a lojilor masonice[52], Budai dezvoltă ideea de universalitate a iubirii, care depășește cadrul strict uman, ridicîndu-se la nivel cosmic, într-o suită de împerecheri complementare:

„Iubescu-să stelele-între sine,
Iubește-să ceriul cu pămîntul,
Iubescu-să mările cu vîntul,
Sus în văzduh toate zburătoare,
Gios pre pămînt toate dobitoace,
Păn' și răcile jigăni de mare..."
(v. 1366—1371)

Constatînd că „sufletele muritoare" nu apreciază cum se cuvine legea firească a „dulcelui libov", defăimînd-o, ferindu-se de el „ca cînd libovul ar fi osîndă" (v. 1378), poetul nu se abține să le dojenească în două rînduri:

„Tot care nu simte libovie
Mult defăimează legea firească
și Și nu e vrednic să mai trăiască" (v. 1348—50)

„Ah! ne-ajunsă-omenire deșartă,
Încă firea te rabdă, te iartă!" (v. 1379—80).

În îndemnul final spre iubire, adresîndu-se celor cu „inimă bună și lămurită minte cerească"[53], poetul recurge cu aer ușor profesoral la exem-

---

[50] E. du Méril, *Poésies populaires latines du Moyen Âge*, Paris, 1847, p. 224—226.

[51] O antiteză aparentă, căci, pornind de la o idee foarte veche (Platon, *Banchetul*), dragostea este înțeleasă ca element de echilibru al vieții sufletești și nu ca pasiune distrugătoare (cf. F. Fugariu, *op. cit.*, p. 377).

[52] Noțiunile de *prietenie, concordie*, ca și cele de *egalitate, frăție, perfecțiune* erau nelipsite din însăși titulatura lojilor masonice, atît la Viena cît și la Lemberg.

[53] Bunătatea inimii (lat. *magnanimitas* sau *maresufletia*, cum zice tot el în alte locuri din poem) și înțelepciunea erau calități cultivate cu predilecție în lojile masonice. Cf. pentru acest topos în literatura barocului german: Werner Welzig, *Magnanimitas — das politische Schlüsselwort der deutschen Barockliteratur*, în „Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften". Philosophisch-Historische Klasse, 109 Jahrgang, Wien, 1972, p. 263 — 264.

plul păsărilor, așa cm procedaseră într-o litografie de epocă graficienii englezi S. Harding și P.W. Tomkins (The first Lesson of Love)[54]:

„Vezi cele paseri pre rămurele
Ce jucîndu-să vesele cîntă;
Ard cu flacără de-amor și ele
Mărind a naturii lege sîntă
Caută cum din creangă-în creangă zboară
Tot soțul cu ci te-o soțioară."
(v. 1387—1392),

și dezvoltă apoi într-un pasionant crescendo eternul motiv „carpe diem", susținîndu-l de variante românești ale lui „fugit irreparabile tempus":

„O iubiți! Iubiți-vă împreună
În această viață trupească,
Pînă sînteți în vîrstă și stare,
Că vremea-i rapede trecătoare..."
(v. 1383—1386)
„Să iubim (...)
Că vîrsta scapătă, vremea sboară,
Nice mai întoarce-a doao oară".
(v. 1393, 1397—98)
„Să iubim! că timpul acuș trece,
Iar zilele noastre s'împuținâ;
Mai bine-i în amor a le petrece,
Să nu ne-apuce vîrsta bătrînă
Cu tusa și cu durere de-oase
Sau cu mădulări neputincioase!"
(v. 1399—1404)[55].

Cîntecul se încheie cu un îndemn la însoțire „a junilor și fecioarelor":

„La cîntări de ceteră ș'în horă
Să jucăm în giur, mînă de mînă,
Tot frățiorul țiind o soră
Spre care simte dragoste lină," (v. 1417—20),

culminînd cu un „vivat" nelipsit la petreceri:

„Si să strigăm toți cu bucurie:
Viie zieu-Amor! Amor să viie!",

„poftorit" de întreaga adunare într-o atmosferă de veselie generală, „cu pline păhară".

Goliarzii medievali erau mai direcți în alegerea expresiilor, mergînd pînă la licențios și obscen (cum va face, dealtfel, și Budai în alte locuri din poem, dar în care nu apare atmosfera de „taberna" medievală). Un exemplu pote fi cîntecul *Ave, virgo Barbara*, care circula în Austria și care, în gura vreunui alumn de la colegiul.... „Sfînta Barbara", căpăta chiar o notă de condamnabil sacrilegiu:

Ave virgo Barbara
speculum honoris,
temet ipsam praeparans
thalamum pudoris etc.
O beata Barbara
mea nunc patrona
me precantem repara
supplicando prona.
Christo pro me paupere,
ut per sua dona
mihi donet prospere
consummare bona etc.[56].

---

[54] Se afla în Cabinetul de Stampe al regelui Stanislaw August, azi la Biblioteca Universității din Varșovia (cf. Tereza Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko*, Warszawa, 1975, p. 272, 477).

[55] Dacă sînt rezultatul unei observații asupra propriei persoane, aceste versuri puteau fi scrise la o vîrstă ceva mai înaintată (în jurul lui 1810), cînd, după vreo 20 de ani de viață în climatul aspru al Galiției, departe de căldura plaiurilor natale și ca efect al muncii asidue și necazurilor de tot felul, poetul începuse să simtă primele semne ale bolii care-i vor fi cauzat moartea. Documente din ultimii ani de viață vorbesc de „corpul său diform" (cf. Lucia Protopopescu, *Noi contribuții* ..., p. 172 — 173).

[56] Cf. I. V. Zingerle, *Bericht* ..., p. 315 — 316, care-l citează după Mone, *Lateinische Hymnen*, III, p. 215 — 216.

Sau următorul, intitulat *Invitatio amicae* din *Carmina Cantabrigiensia* :

Iam dulcis amica, venito,
quam sicut cor meum diligo ;
intra in cubiculum meum
ornamentis cunctis ornatum
. . . . . .
Iam nunc veni, soror electa
ac omnibus (...) dilecta
lux mee clara pupille
parsque maior anime mee''[57].

Circula de asemenea un cîntec goliard, foarte popular în Austria și Boemia, despre fata care refuză pe rînd diferiți amatori de dragoste (militarul, călugărul, țăranul, clericul) și acceptă în urmă numai pe tînărul student :

„Filia, si vox tua
vellem te laudare
carnalem socium
vellem tibi dare

Filia, vis militem
bene equi tantem?
'Nolo mater cara,
nolo mater cara,
qui non sum sana.

Militer in bello
nunquam sunt in domo,
et eorum gladij
et eorum gladij
semper sunt acuti.

Filia, vis scolarem
bene literatum?

Filia, vis monachum
bene 'kukulatum?
'Nolo mater cara.
nolo mater cara
quia non sum sana.

Monachi post primam
currunt ad coquinam
panes eis dantur
panes eis dantur
caseum furantur.

Filia, vis rusticum
nigrum et turpissimum?
'Nolo mater cara
nolo mater cara
quia non sum sana.

'Volo mater cara.
volo mater cara
quia iam sum sana.''[58]

Rustici quadrati
semper sunt irati
et eorum corda
et eorum corda
nunquam letabunda.

Filia, vis clericum
bene literatum?
'Nolo mater cara
nolo mater cara
quia non sum sana.

Clericorum pueri
semper sunt superbi,
et eorum matres
et eorum matres
dicuntur meretrices.

Următorul cîntec latino-german, de-a dreptul frivol, descrie o scenă de dragoste între clericul vagant și tînăra fată de la țară :

„Pertransinit clericus
Durch einen grünen Wald
Innenit ibi stantem
Ein Megdlein wol gestalt.

Salue mi puella,
Gott grüss dich, Megdlein fein :
Dico tibi vere,
Du musst mein Bule seyn
Nolo, lieber Herre,
Ihr treibt mit mir den Spott

Si vultis me amere
So halt ich euwer Gebott.
Ipsa tulit camisiam
Die Beyn die waren weiss.

Fecerunt mirabilia
Da niemand nicht umb weiss.
Und da das Spiel gespielet war
Ambo surrexerunt,
Da ging ein jeglichs seinen Weg
Et nunquam reuenerunt.''

R. Ganszyniec *(op. cit.*, p. 169—170), care reproduce acest cîntec, arăta că el se mai cînta, cu unele ușoare modificări, în gimnaziile lvoviene pe la ... 1930 (!) Atunci cu atît mai mult îl putem accepta ca fiind în circulație în același mediu pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, putînd fi chiar

[57] K. Langosch, *Hymnen und Vagantenlieder*, Zweite, unveränderte Auflage, Basel-Stuttgart, 1954, p. 104 — 106.

[58] Dintr-un manuscris de la „Collegio regis Wenceslai'' din Praga, cuprinzînd copii după opera poetică a lui Hugo Primas d'Orléans, făcute de Oldřich Kříž din Telče în 1459 (cf. I. Feifalik, *op. cit.*, p. 169 — 170). Adăugăm că în 1785 Vaclav Thám publica *Básně v řeči vázane*, cuprinzînd traduceri de versuri goliarde, cf. Anežka Vidmanová *Středověka žákovská poezie* (Poezia studențească medievală), prefață la *Carmina scholarum vagorum*, Praga, 1970, p. XVIII ; *Dějiny české literatury*, Hlavní redaktor Jan Mukařovský. II. *Literatura národního obrození*. Praha, 1960, p. 657.

auzit de Budai de la vreunul dintre alumnii seminarului din Lemberg (poate tot un transilvănean, ca și el). Mai mult, avem dovada că l-a cunoscut dintr-o carte care i-a aparținut, *De fide concubinarum in sacerdotes*. Francoforti ad Moenum, 1624 (cf. *infra*)[59].

Din întreaga poezie goliardă, poetul român păstrează în acest fragment numai tonalitatea, numai cadrul și atmosfera în care este cîntat imnul iubirii. În întregul său, imnul nu are nimic din versurile de mai sus, cum nu are nimic din versurile unora dintre contemporanii săi polonezi, din *Erotyki* ale lui F. D. Kniaźnin (1750—1807) sau pastoralele lui Franciszek Karpiński (1741—1825), comparabile, mai degrabă, cu poezia Văcărești lor și a lui Conachi. Aluziile licențioase, expresiile tari de care era plină poezia goliardă și nu lipseau nici în literatura erotică iluministă în frunte cu vestita *La pucelle d'Orléans* a lui Voltaire, sînt păstrate de poetul român pentru alte locuri din poem (episodul cu Satana în chip de fecioară și altele); în locul lor poetul dezvoltă în acest imn *o adevărată apologie a dragostei*, cum puține s-au scris în întreaga literatură universală; acest imn este expus *in corpore*, fără digresiunile obișnuite în poem, ca o adevărată pledoarie, după toate regulile oratoriei, cu *introductio*, *expositio*, *imprecatio*, *demonstratio*, *conclusio*, așa cum învățase în tinerețe, la semina ul teologic sau la Universitate, cînd improviza versuri imitînd pe clasicii antici. Ne putem imagina „tovărășia adunată" de tineri și tinere, care, furați de frumusețea cîntecului, îl ascultă în extaz, *fără a-l întrerupe nici o clipă pe cîntăreț* și abia la urmă izbucnește în strigăte de „bravo", „plesnind din palme" și repetînd „stihul de pe urmă". Pus pe note, ar semăna, credem, cu o cantată maiestoasă și gravă, punctată din loc în loc cu accente ludice de Singspiel mozartian și încheiată cu un turburător allegro vivace, ca în corul final din Simfonia a IX-a a lui Beethoven...

*

Următorul imn al lui Parpanghel, imnul dionisiac, este definit de poet ca „o cîntare bine alcătuită/ și pe-acele vremi deobște iubită" (v. 433—34), luată „din facerea lui Pintilie" (v. 1432)[60].

Asemenea imnuri bahice s-au scris în toate timpurile, la multe popoare[61]. La poetul român el este o strălucită simbioză între experiența de viață și numeroasele lecturi clasice și contemporane.

---

[59] Am folosit exemplarul de la Biblioteca Universității Jagiellone din Cracovia (Francoforti ad Moenum, 1619, p. 134 — 135).

[60] *Pintilie* este un nume fictiv, cerut de rima cu *veselie*; mai importantă este declarația că acest imn, spre deosebire de cel închinat iubirii, este preluat ad-litteram dintr-o altă operă („facerea, adecă alcătuirea, scornirea", glosează poetul în notă) și că era foarte răspîndit în epocă. Cercetări ulterioare ar putea duce la descoperirea unui izvor mai apropiat în literatura austriacă sau galițiană locală, mai puțin cunoscută nouă; oricum, putem admite că, în acest caz, Budai *simulează tehnica citatului filologic*, care, asociată ficțiunii manuscrisului găsit (curentă în epocă) și comentariului marginal (în adnotări), completează maniera parodistică a poetului-filolog.

[61] Pentru întreaga literatură, pînă la începutul secolului al XIX-lea, vezi C.W.J. Gatterer, *Literatur des Weinbaues aller Nationen von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten, nebst Kritiken und den wichtigsten literarischen Nachweisungen*, Heidelberg, 1832; cf. și P. Züge, *Der Wein in der Dichtung*, în „Rheinisch-westfälische Zeitung", 1903, nr. 334.

Primul epitet ce i se dă vinului în imnul lui Parpanghel este *dulce* („Vinule dulciu...", v. 1435), pe care-l întîlnim și în lunga dizertație asupra binefacerilor stomacului plin pentru ascuțimea minții, din cîntecul X:

„Unde sînt cu mîncări pline mese
Și cu vin *dulciu* păhară drese!" (v. 6131—32).

Poetul român, ca și Antinous din *Odiseea* lui Homer (XXI, 293), amintit de Athenaios, *Deipnosophistae* (I, 18), prefera vinul dulce. Era, poate, vestitul vin de Malvazia, pe care negustorii din Lvov îl importau încă din secolele XIV—XV; acest vin roșu-purpuriu, dens, foarte dulce, era adus de genovezi din insulele grecești și transportat pe drumul comercial moldovenesc pînă la Suceava; de aici ajungea apoi în Polonia[62], unde era, alături de Tokay-ul unguresc și Alicantul spaniol, printre cele mai căutate la curțile princiare și nobiliare[63].

Cu puțin timp înainte de sosirea lui Budai-Deleanu la Lvov, medicul galițian Jędrzej Krupiński îl recomanda în cartea sa *Osteologia lub nauka o Kościach* (Lwów, 1774, p. 106) ca leac împotriva afecțiunilor osoase. Poetul care, în imnul anterior, își ironiza metehnele „vîrstei bătrîne", se gîndește acum la cel mai bun leac care i-ar putea prelungi viața activă, amînîndu-i „soroaca"[64]. Între cele două imnuri există deci o *continuitate logică*. Dacă în tinerețe însă își consuma tainul zilnic de vin la „Barbareum" ca o obișnuință, cum făcuse și acasă, la Cigmău, acum, după trecerea anilor, vinul — și nu orice vin, ci numai cel „dulciu"—, este

„....mirul sînt (sfînt — n.n.), dintru toate-ales,
Ce viața dai, mîngîind pre toți (...)
La toate nevoi tu ne-ajuți și dai
Putere la slabi, bólnavilor leac
Hrană la bătrîni (...)" (v. 1441—42, 1447—49)

Asemănător lăuda vinul de acest soi Morando da Padova într-un imn, inserat în cronica sa de Salimbene din Parma (1221—1288):

Vinum dulce, gloriosum
Pingue facit et carnosum
atque pectus aperit
Et maturum gustu plenum
valde nobis est amenum
quia sensus acuit.

Vinum forte, vinum purum,
facit hominem securum
et depelli frigora.
Vinum rubeum subtile
Non est reputandum vile
nam colorem generat (...)[65]

În timp ce la Morando vinurile sînt diferențiate, cele albe și seci fiind mai puțin apreciate („Sed acerbum linquas mordet/ intestina cuncta sordet,/ corrumpendo corpora/(...) Vinum vero quod est glaucum/ pota-

---

[62] Cf. N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e siècle*, I, Paris, 1899; același, *Relațiile țărilor noastre cu Lembergul*, București, 1900; G. Lăzărescu, N. Stoicescu, *Țările Române și Italia pînă la 1600*, București, 1972, p. 24—39. E folosit, ca termen de comparație cu miedul ardelenesc, de G. Ureche în letopisețul său (cf. *Dicționarul limbii române*, VI, s. *marmaziu*, cu multe citate din folclorul românesc); apare și în satira antimonahală *Evlavia* a lui B. P. Hasdeu.

[63] „La Lvov a fost dintotdeauna un adevărat depozit de „malmazie" (cf. Z. Gloger, *Encyklopedia Staropolska*, III, Warszawa, 1972, p. 182).

[64] Cuvînt folosit în v. 1396 și înțeles just de F. Fugariu, ca „limită de vîrstă, aptă pentru dragoste".

[65] *Carmina medii aevi*, ed. F. Novati, Firenze, 1883, p. 69 — 70; cf. și P. Lehmann, *Die Parodie ...*, p. 126 — 127.

torem facit raucum/ et frequenter mingere/ (...) Alba limpha maledicta/ sit a nobis interdicta/ quia splenem provocat"), Budai-Deleanu acceptă pînă la urmă toate vinurile, indiferent de culoare, pentru proprietatea lor de a stîrni veselia:

„Alb, roşu, ş'or' cum de-ai fi tu-în obraz,
La toţi ce te beu, pururе faci haz" (v. 1451—52).

Foarte populară printre goliarzi era parodia bahică a imnului religios în cinstea Fecioarei Maria *(Verbum bonum et suave)*, răspîndită în numeroase versiuni, din care cea mai bogată este versiunea poloneză[66]:

1. Vinum bonum et suave
bonis bonum, pravis prave
liquor nec non sapor, ave
mundana laetitia.
2. Ave! felix creatura
quam produxit vitis pura;
omnis mensa fit secura
in tua praesentia.
3. Ave! liquor vini clari
dulcis sapor sine pari;
tua nos inebriari
dignetur potentia.
4. Ave! pulchrum in colore,
ave! fragans in odore,
ave! sapidus in ore,
dulcis linguae vinculum!
5. Ave! salus in modestis,
in gulosis mala pestis,
post amissionem vestis
sequitur patibulum.
6. Per te mundus hilarescit,
per te bonis honor crescit,
omnis largus erubescit
sine tui copia.
7. Monachorum grex devotus,
Clerus omnis, orbis totus,
bibit ad aequales potus
tua clara pocula.
8. Felix venter quem intrabis,
felix lingua quam rigabis,
felix os quod tu lavabis
et beata labia!
9. Supplicamus, hic abunda
Abundantes nos fecunda
Fecundates nos emunda
per aeterna saecula.

O variantă dintr-un manuscris de la Heidelberg conţine versurile:

„Felix homo te plantavit,
qui te, Vinum, nuncupavit;
contra talem potum
nullum est periculum"[67].

La Budai:

„Fie fericit care te-au culeş!" (v. 1443).

Efectele favorabile ale vinului asupra omului sînt expuse la Budai în antiteză cu starea anterioară a omului:

„Care te-au beut, de-ar fi cît de trist
Prinde-ndată chief ş-uită de necaz,
Fiece năuc pare-un trismeghist,
Fiece mişel să ţine-un viteaz" (v. 1453—1456)[68].

Spre deosebire de goliarzi, care în versurile lor bahice cultivau asiduu parodia textelor religioase (cf. numeroase alte exemple la P. Lehmann,

---

[66] Reprodusă de R. Ganszyniec, *op. cit.*, p. 172 — 173; cf. P. Lehmann, *Die Parodie...*, p. 124 — 126.

[67] E. du Méril, *Poésies populaires*, 1847, p. 204.

[68] Aici observăm că *năuc* şi *mişel* sînt folosite cu sensurile din limba veche, mai apropiate sau identice cu cele din limba de origine (*năuc* 'nătărău, nătîng, prost' < vsl. Неоукъ 'neînvăţat, neinstruit') şi *mişel* 'nenorocit, slab' < lat. *misellus* 'idem', cf. *Dicţionarul limbii române*, VII, 136 — 37 şi VI, 631—32, care, însă, în ambele cazuri nu înregistrează aceste sugestive citate din *Ţiganiada*). Spre o asemenea concluzie ne duce alăturarea termenilor *trismeghist* şi *viteaz*. Dacă *viteaz* nu mai are nevoie de explicaţie (înseamnă 'puternic, curajos'), *trismeghist*

Die Parodie...), Budai mai păstrează reminiscențe teologale numai în epitetele divine date vinului („roadă de rai, de la Dumnezeu dată pre pămînt", „mirul sfînt", „cerescul must") și nu cu intenție parodistică (*Țiganiada* conține parodii, dar în alte locuri). Goliardică este enumerarea de epitete laudative, voioșia crescîndă, nestăpînită, ce se degajă din fiecare vers, pe măsura exaltării calităților vinului, culminînd cu urarea de viață lungă adresată băutorilor:

„Să bem, să-închinăm cu păharul plin,
Să trăiască toți cei care beu vin!"

care apare, ca un refren, de trei ori (v. 1445—46, 1457—58, 1469—70, ultima oară reluat de cei adunați, după încheierea cîntecului).

Goliardică este și enumerarea cupelor de vin:

„Veniți, fraților, la cerescul must
Să ne bucurăm bîndu-l și-închinînd:
De sete-un păhar, altul pentru gust,
A treia de chief, a patra cîntînd,
A cincea de saț, că-a șasa-i prisos,
De-a șepte-încolò n-aduce folos".
(v. 1459—1464)

Dacă numărul de cupe diferă de la un poet la altul, ca și indicarea, de fiecare dată, a motivului sau a împrejurării care însoțește fiecare cupă, în schimb ritmul alert (cam cîte două cupe în fiecare vers!) sugerează aceeași atmosferă de „taberna" medievală, cu acea dezlănțuire de bucurie colectivă, care cuprinde toate stările sociale fără deosebire, ca în cunoscuta

---

ni se pare a fi aici mai degrabă nu'vorbăreț, bun de gură' (cum, dealtfel, devine oricine, după ce bea un vin bun), — așa cum sugerează F. Fugariu (comentariu, p. 381) vorbind de Hermes, ca „patron al elocinței" —, ci 'savant, învățat, înțelept' căci *Hermes Trismeghistos* (gr. *trismegistos* 'cel de trei ori foarte mare') era numele pe care grecii îl dădeau legendarului învățat egiptean Thot, considerat cunoscător al tuturor științelor. În Evul mediu și Renaștere, după descoperirea manuscriselor operelor lui Trismegistos sau atribuite acestuia (*Poimander*, *Tabula Smaragdina*), știința hermetică a avut o mare răspîndire în rîndurile magilor, alchimiștilor (cf. *The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religions or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, edited with English translation and notes by Walter Scott. t.1 — 4, Oxford, 1924—1926; J. Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926; W. Schumaker, *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley-Los Angeles-London, 1972), — iar în secolul al XVIII-lea a devenit subiect preferat al preocupărilor oculte și mistice din lojile masonice, după cum dovedește, între altele, o publicație contemporană (*Der Hermes Trismegists wahrer alter Naturweg oder Geheimniss wie die grosse Universaltinctur ohne Gläser, auf Menschen und Metalle zu bereiten*. Herausgegeben von Einem ächten Freymäurer I.C.H., mit vier Kupfern. Leipzig, bey Adam Friedrich Böhme, 1782), care a circulat și prin părțile noastre (un exemplar la Biblioteca Academiei R. S. România, Filiala Cluj-Napoca, cota 63.594). Opera fundamentală a lui Hermes Trismegistos (*Poimander*) a fost editată și în Polonia (*Pymander Mercurii Trismegisti cum commento Fratris Hannibalis Rosseli* (...), Cracoviae, în Officina Typographica Lazari, 1584—86) și putea fi găsită de către Budai și la Lvov (cf. *Catalogus librorum qui praeter copiam varii argumenti et idiomatis permultos etiam polonice scriptos continet*. Quorum publica auctio die XI. Januarii et sequentibus 1790 in aedibus Universitatis Leopoliensis instituenda. Leopoli, J. T. Piller impressit, p. 74).

poezie *In taberna quando sumus* din *Carmina Burana* (nr. 175; ed. Schmeller, 1847, p. 235):

In taberna quando sumus,
non curamus, quid sit humus
sed ad ludum properamus,
cui semper insudamus.
Quid agatur in taberna,
ubi nummus est pincerna,
hoc est opus ut quaeratur,
si quid loquar, audiatur.

Quidam ludunt, quidam bibunt,
quidam indiscrete vivunt;
sed în ludo qui morantur,
ex his quidam denudantur;
quidam ibi vestiuntur,
quidam saccis induuntur:
ibi nullus timet mortem,
sed pro Baccho mittunt sortem.

Primo pro nummata vini;
ex hac bibunt libertini:
semel bibunt pro captivis,
post haec bibunt ter pro vivis,
quater pro Christiabis cunctis,
quinquies pro fidelibus defunctis,
sexies pro sororibus vanis,
septies pro militibus silvanis

Octies pro fratribus perversis,
novies pro monachis dispersis,
decies pro navigantibus,
undecies pro discordantibus,
duodecies pro paenitentibus,
tredecies pro iter agentibus;
tam pro papa quam pro rege,
bibunt omnes sine lege.

Bibit hera, bibit herus,
bibit miles, bibit clerus,
bibit ille, bibit illa,
bibit servus cum ancilla,
bibit velox, bibit piger,
bibit albus, bibit niger,
bibit constans, bibit vagus,
bibit rudis, bibit magus.

Bibit pauper et aegrotus
bibit exul et ignotus,
bibit puer, bibit canus,
bibit praesul et decanus,
bibit soror, bibit frater,
bibit anus, bibit mater,
bibit ista, bibit ille,
bibunt centum, bibunt mille.

Parum sescentae nummatae
durant, cum immoderate
bibunt omnes sine meta,
quamvis bibant mente laeta.
Sic nos rodunt omnes gentes,
et sic erimus egentes.
Qui nos rodunt confundantur
et cum instis non scribantur[69].

In taberna... a fost unul din cele mai populare cîntece bahice ale goliarzilor, răspîndit în numeroase versiuni și prin locurile pe unde a trecut, în peregrinările sale, autorul „Țiganiadei", în Austria, Ungaria, Cehia și Polonia[70]. Dar, oriunde îl va fi auzit, ni se pare evidentă deosebirea de atitudine între Budai-Deleanu și poeții goliarzi: în timp ce la aceștia admirația față de virtuțile vinului degenerează într-o beție generală (numărul de cupe ajunge la 13, fiecare cu toastul ei), la Budai exaltarea este diminuată de un fel de distanțare pur intelectuală, un simț al măsurii dictat de *experiență* (era însuși originar dintr-o regiune cu bogate tradiții viticole, încă de pe vremea strămoșilor daci, unde domnea obiceiul de a bea vinul în primul rînd „pentru sete și pentru gust"; în sfîrșit, după 1787, la Lvov, putea fi nu de puține ori martor la libațiile nobilimii locale, care, de regulă, întreceau măsura), ca și de *lecturile sale bogate* (în biblioteca sa s-a păstrat pînă la moarte ***Macrobiotica*** celebrului medic german Christoph Wilhelm Hufeland)[71]. Nu știm dacă Budai a avut în mînă cartea eruditului italian Pietro Andrea Canonieri „despre admirabilele virtuți ale vinului"—apărută

[69] *Cantici goliardici medievali scelti dai Carmina Burana*. A cura di Luisa Vertrova, II, Firenze, 1952, p. 36–41; *Carmina Burana. Lieder der Vaganten. Lateinsch und Deutsch* (Nach Ludwig Laistner herausgegeben von Eberhard Brost), Heidelberg, 1974, p. 20–25; cf. și P. Lehmann, *Die Parodie....*, p. 129–132.

[70] Cf. J. Feifalik, *op. cit.*, p. 170–71; R. Ganszyniec, *loc. cit.*

[71] *Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern*, Wien, 1798. Aici, în cartea a II-a, cap. II, paragraful XII, *Gute Diät und Mässigkeit in Essen und Trinken*, p. 125, putea găsi folositoare sfaturi privind hrănirea rațională, printre care și sfatul de a rezerva vinul pentru consum numai în zilele de veselie!

la Anvers în 1627[72]; aici, printre numeroasele citate din literatura bahică de la Homer și Virgiliu pînă în secolul al XVI-lea, se pot citi și următoarele rînduri despre poezia goliardă cu conținut bahic:

„Item exterminandae allae plebeiae et vulgatissime cantilenae, quae ad immoderatè compotandum provocant: „Quicunque vult esse frater/, bibat bis ter & quater;/ bibat semel et secundò,/ donec nihil sit in fundo,/ bibat hera, bibat herus,/ ad bidendum nemo serus/ bibat iste, bibat illa,/ bibat servus cum ancilla./ Et pro Rege, et pro Papa,/ bibe vinum sine aqua/ et pro Papa, et pro Rege/ bibe vinum sine lege./ Haec una est lex Bacchica,/ bibentium spes unica," etc. (...) Hac inquam et eiusmodi Musicae seu voce, seu instrumentis factae, de quibus Isaias 75. cithara et lyra, et tympanum, et tibia et vinum in convivis vestris, et hinc opus Dei non respicitis, omnino eij ieudae sunt atque ablegandae"[73]. În schimb, două dintre cărțile aflate în biblioteca sa ne oferă date sigure asupra culturii sale literare în acest domeniu. În inventarul lucrurilor rămase la moartea sa[74], la rubrica „Libri latini", sub nr. 25 și 34, stă scris:

„*Aurea Pythagoreorum Carmina*, auctore Theodoro Marcilio, Lutetiae, 1527"[75] și

„*De generibus ebriosorum et ebrietate vitanta* (sic !), Francoforti ad Moenum, 1624"[76].

---

[72] *Petri Andreae Canonherii, philosophi, medici ac theologi, De admirandis vini virtutibus libri tres. In quibus multa curiosissima et utilissima, ad Vinum pertinentia, tractantur* (...), Antverpiae, Anno 1627. Originalul, în italiană, poartă titlul *Le lodi e i biasimi del vino*, Viterbo, 1608), cf. J. G. T. Graesse, *Trésor de livres rares et précieux*, II, p. 37.

[73] *Op. cit.*, cartea a II-a, cap. VI, paragraful 25, pag. 501.

[74] R. S. S. Ucraineană, Arhiva Centrală Istorică de Stat, filiala Lvov, Forum Nobilium, fond 149, opis 2, dosar 537/1820, p. 8^r și 8^v; actul a fost publicat de Teodor Bălan, *Data morții* lui *Budai-Deleanu*, în „Făt-Frumos", IX, 1934, p. 82—86 și recent de noi, în revista „Manuscriptum", IV, 1973, nr. 3(12) p, 152—161 (fără lista cărților).

[75] Ediția princeps este: *Aurea Pythagoreorum Carmina. Latine conversa, multisque in locis emendata, illustrataque adnotationibus quibus etiam Hieroclis interpretationi non parum lucis adfertur.* Auctore Theodoro Marcilio, Lutetiae. Apud Nicolaum Nivellium, via Jacobaea ad insigne Columnarum, /1585/; cf. Graesse, V, 516. — Am folosit exemplarul de la Biblioteca Universității din Cluj-Napoca (cota 36.642).

Teodoro Marcilio (Marsilius), erudit olandez (1548—1617), profesor de filologie la Toulouse și de elocvență latină la Paris, comentator al multor clasici greci și latini (cf. Pierre Valens, *Elogium Teodori Marcilii*, Paris, 1620; *Nouvelle biographie générale*... publiée par M. M. Firmin Didot Frères, Paris, XXXIII, p. 503—4; F. A. Eckstein *Nomenclator philologorum*, Leipzig, 1871). — Data din inventarul cărților lui Budai este greșită; Budai a posedat ediția a III-a, apărută în 1627.

[76] Nu am găsit ediția aceasta. Dăm datele bibliografice ale ediției din 1565 (la Bibl. Univ. din Cluj): *De generibus ebriosorum et ebrietate vitanda. Cui adiecimus: De meretricum in suos amatores & concubinarum in Sacerdotes fide: quaestiones salibus & facetiis plenae, laxandi animi, iociq[ue] suscitandi causa, nuper editae*, Francoforti ad Moenum, 1565. Alte ediții (1581, 1599) la Bibilioteca Jagiellonă din Cracovia. Cartea este o culegere de versuri satirice, maxime, sentențe, aforisme din diferiți autori antici, medievali și renascentiști, de la Virgiliu și Ovidiu pînă la Baptista Mantuano și Philippo Beroaldo, cu evidente accente goliardice. Autorul este teologul, umanistul și istoricul alsacian *Jakob Wimpheling* (1450—1528); culegerea *De generibus ebriosorum*... a fost alcătuită de acesta în 1479 (cf. M. Holzmann, H. Bohatta, *Deutsches Anonymen-Lexicon 1501—1850*, Wien, I, 1902, p. 375, care cunoaște ediția Erfurt, 1516); în 1499—1500 Jakob Hartlieb din Landau și Paulus Olearius din Heidelberg au „determinat" celelalte două părți ale culegerii lui Wimpheling, *De fide meretricum in suos amatores* și *De fide concubinarum in sacerdotes*..., publicîndu-le împreună în 1500 (cf. Graesse, II, 343); de atunci au fost editate de mai multe ori, separat sau toate împreună, ca apendice la ediții din *Epistolae obscurorum virorum*, printre care și cea din Frankfurt am Main, 1624 (*Epistolarum obscurorum virorum ad Dn. M. Ortuinum Gratium volumina II. Ex tam multis libris conglutinata etc. Accesserunt hac editione multa magistralia interlocutoria, quae jam primum valde delectabiliter prodeunt,*

În amîndouă aceste cărți se găsesc următoarele versuri bahice, care îl vor fi inspirat, printre altele, pe Budai-Deleanu, în alcătuirea, în spirit goliardic, a cîntecului de petrecere din *Țiganiada:*

Rhytmus Codri Urcei die divi Martini pronunciatus.

Io, Io, Io, Io
Gaudeamus, Io, Io!
Dulces Homeriaci,
Io, Io!
Noster vates hic Homerus
dithyrambi dux syncerus
pergraecatur hodie!
Io, Io!
Haec est illa bona dies
et vocata laeta quies
vina sitientibus,
Io, Io!
Nullus metus, nec labores,
nulla cura, nec dolores,
sint in hoc symposio!
Io, Io!
Vultis mecum iam potare
et Lyaeum exaltare
dulces Homeriaci
Io, Io!
Qui potare cupit mecum,
licet verum portet secum,
vina, plenis utribus!
Io, Io!
Ecce tibi Trebulani
apportamus et Albani
centum plenos urceos:
Io, Io!
Sed quis nobis ministrabit,
et quis praesto vinum dabit
dulce sitientibus?
Io, Io!
Hic habemus Thomasinum,
cognoscentem bonum vinum
primo visu subito:
Io, Io!
Hic ridendo propinabit,
et bibendo provocabit
omnes Homeriacos:
Io, Io!
Audi, bone Thomasine,
graece bibens et latinè
tuum fac officium;
Io, Io!
Est jam tempus ut potemus,
Et post potum sic oremus:
deflectamus genua:
Io, Io!
Si potatis, jam levate,
et cratera coronate,
ut bibatis iterum;
Io, Io!
Felix est ter, felix quater,
cui dat potum Bacchus pater,
de spumanti cantharo,
Io, Io!
Ne *lucernae extinguantur*,
et potantes moriantur,
date nobis oleum:
Io, Io!
Vos Germani, vos Hispani;
vos Insubres, vos Britanni
bibite pro viribus,
Io, Io!
Sed nos rogo dum potatis,
Ter et *quater* videatis
ne frangatis Urceum:
Io, Io!
Omnes fortes sunt vinosi,
et potantes animosi,
Dicit Aristoteles:
Io, Io!
Omnis doctor, omnis rector
Bacchi patris sit protector,
in aeterna saecula!
Io, Io!
Dulce dulci misceatis,
ex hoc in hoc faciatis,
ut potetis dulcius,
Io, Io!
Bacche vatum fortis pater,
et qui solus es bimater,
et formosus diceris.
Io, Io!
Qui delphinos, amatores
puerorum, et potores
feris misces lyncibus,
Io, Io!
tecum civem Lampsacernum
rogo ducas, et Silenum
Bacchasque Thyrsigeras,
Io, Io!
Et te prope sit Potina,
quae dat potum in culina,
prima cunctis pueris!
Io, Io!
Tentat Bacchas Ithyphallus
malus caper, mallus gallus,
aha! nimis turpiter:
Io, Io!
Bibe quantum vis, Priape
sed honestam partem cape
ne perturbes gaudia:
Io, Io!

Francoforti ad Moenum, 1624, 8°, 381 + 143 p., cf. Graesse, II, 490), care va fi aparținut lui Budai. Despre J. Wimpheling, ca autor al acestor culegeri vezi J. A. Riegger, *Amoenitates litterariae Friburgenses*, Ulmae, vol. II, 1875, p. 240; Joseph Knepper, *Jakob Wimpheling (1450—1528). Sein Leben und seine Werke*, „Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutsches Volks", III Band, 2—4 Heft, Freiburg im Breisgau, 1902, p. 107—108.

Bibe, bile, bibe, bibe ;
tu qui sapis bibe, bibe,
dum Lyaeus imperat :
Io, Io !

Sed iam potrix turba tace,
et tu, Codre, talos, jace,
sub bibendi arbitrio.
Io, Io !

Într-o versiune amplificată, publicată de Hieronim Vietor la Cracovia în 1528[77], cîntecul continuă astfel :

(...) Quod iecisti canes ternos
Bibe bibe bibe ternos
Iam falerni calices
Io, Io !
Tu iecisti seniorem
Bibe bibe bactrionem
Trebulani ueteris
Io, Io !

Codre caput tibi fumat
Ne quis ignis te consumat
Stingue mero cicius
Io, Io !
Et uos mei Combennones
Eleuate Bactriones
Ut possitis dicere
Io, Io !

Io, Io, Io, Io !
Gaudeamus Io, Io !
Dulces Homeriaci
Io, Io ![78]

Sfîntul Martin (316—397), soldat, s-a distins prin bunătatea inimii sale, împărțindu-și mantaua cu un sărac ; întemeitor al primei mănăstiri franceze la Ligugé, episcop de Tours în 371, a fost canonizat la 11 noiembrie. Viața sa a fost scrisă de Sulpitius Severus (360—420) și de Elfrid, arhiepiscop de York, în sec. XI. Cultul Sf. Martin era foarte răspîndit în Franța, Anglia și Italia, în Germania fiind considerat patronul meselor îmbelșugate („de la bonne chère"), și consacrîndu-i-se numeroase cîntece populare bahice. În fiecare an, la 11 noiembrie, poporul bea vin din noua recoltă pe față („indiscretamente"), supărîndu-l înadins pe Sf. Martin, care fusese abstinent (Giovanni Pontano, *De festis martinalibus*)[79]. Autorul acestui cîntec, Antonio Urceo (numit și *Codrus*), erudit italian (1446—1500), profesor de literatură la Forli și de gramatică și retorică la Bologna, a lăsat o operă (ode, satire, epistole, epigrame) cu evidente ecouri goliarde[80], toate reunite în *Opera quae existant omnia*...(Bologna, 1502)[81], în care am regăsit și *Rhythmus die diui Martini pronunciatus*[82]. Du Méril consideră că aluziile clasice cuprinse în poezia lui Codrus denotă că acest cînteca a fost compus „pour des écoliers qui fétaient la Saint Martin d'une manière toute spéciale"[83].

---

[77] Antonii Codri Urcei, *Hymnus facecijs, urbanitate & hilaritate plenus, in honorem Bachi & potatorum omnium* ab Autore aeditus (...) Ed aedibus Hieronymi Vietoris. Anno MDXXVIII, p. 5—11. Un exemplar se găsește la BAR (carte rară, într-un colligat, cota I 40343) provenit din Biblioteca Colegiului Sf. Sava.

[78] *Rhythmus sane perquam elegans festivus ac doctus in honorem Bachi & gratiam potatorum omnium ab Autore aeditus*, în *lucr. cit.*, p. 10—11 (la p. 12—15, versuri de Martial și Horațiu).

[79] Cf. E. du Méril, *Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle*, Paris, 1843, p. 169—170 ; idem, *Poésies populaires latines du Moyen Âge*, Paris, 1847, p. 208.

[80] A. Franklin, *Dictionnaire des noms, surnoms et pseudonymes latins de l'histoire littéraire de Moyen Âge (1100 à 1530)* Paris, 1875, p. 586 ; C. Malagola, *Della vita e delle opere di Antonio Urceo*, Bologna, 1878 ; *Enciclopedia Italiana*, XXXIV, p. 780.

[81] Edițiile următoare : Veneția, 1506 ; Paris, 1515 ; Cracovia, 1529 ; Basel, 1540.

[82] Am folosit un exemplar din *edifia princeps* (1502), de la Biblioteca Universității Jagiellone din Cracovia, cu pagini nenumerotate, în folio. Este de reținut că C. F. Flögel *(Geschichte des Groteskekomischen. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit*, Liegnitz-Leipzig, 1788, p. 194—196) citează, după „Journal von und für Deutschland", 1786, IX, p. 269, cîntece vesele, cîntate de copiii săraci în seara Sf. Martin (cf. Du Méril, 1847, *loc. cit.*)

[83] Du Méril, 1847, p. 213.

Budai-Deleanu, care, încă la Viena fiind, se va fi delectat cu „corolariile" pe teme bahice ale umaniștilor germani (Helius Eobanus Hessius[84], Euricius Cordus[85] și altora din acea „Sodalitas Erphurdiana"), cuprinse în *De generibus ebriosorum...*[86], va găsi în capitala Galiției o literatură poloneză cu bogate tradiții în domeniul tematicii bahice[87].

De la Jan Kochanowski, marele poet al „veacului de aur" al XVI-lea, a cărui traducere a odei către amforă din Horațiu *(Ode*, cartea a III-a, oda XXI)[88] Budai a putut-o cunoaște prin intermediul edițiilor cracoviene din 1639 și 1711, aflate la Biblioteca Universității din Lvov[89], și pînă la contemporanul său Ignacy Krasicki, care-i împăca pe călugării învrăjbiți din *Monachomachia* (1778)[90] cu ajutorul lui „vitrum gloriosum" (cîntul V, v. 80—112), poezia poloneză a abordat tematica bahică în multiple aspecte (apologia, miedului și vinului, preferința arătată vinului față de apă, critica abuzului de băutură ș.a.) uneori în versuri hibride, latino-polone, cu nuanțe ușor ironice, ca la vechii goliarzi medievali, alteori în versiunea cîntecului de chef de inspirație populară, împletit adesea cu apologia dragostei. Vechi distihuri goliarde despre binefacerile vinului

---

[84] Helius Eobanus Hessius (1488—1540), umanist german, adept al lui Luther, traducător al *Iliadei* și *Psalmilor* în hexametri latini, profesor de retorică și poezie la Erfurt și Magdeburg (cf. *Dictionary of the Renaissance*, edited by Frederick M. Schweitzer (...) and Harry E. Wedeck (...), New York, 1967, p. 306—307

[85] Euricius Cordus (1486—1535), umanist german, fizician, botanist și poet, a studiat medicina la Ferrara, și el adept al lui Luther, a scris epigrame în latinește (cf. *idem*, p. 168).

[86] *De generibus ebriosorum et ebrietate vitanda*, quaestio facetiarum & urbanitatis plena, quam pulcherrimis optimoru(m) scriptorum flosculis referta, in conclusione Quodlibeti Erphurdiensis, Anno Christianae computationis M. D. XV. circa autumnale aequinoctium scholastico more explicata... (Francoforti ad Moenum, 1581). După „mărturiile" poetice ale lui Hessius, Cordus, Foemilius, Gotius Threisen, Nancinus și Bertramo Damus *(In facetosam de ebrietate questionem, literariae Sodalitatis Erphurdianae testimonia)*, sînt expuse concluziile disputei acestora cu privire la deliciile și neajunsurile beției, din rîndul cărora cîteva *(Bestialem esse voluptatem ebrietatis...; Vinum moderate sumptum prodest : quaemadmodum ebrietas multorum vitiorum fomes et causa est rectè asseritur* (...) Corollarium II ; *Quomodo et quatenus cum amicis bibendum sit : Simposia et iucundas amicorum compotationes stultum est criminari : Cum id etiam velustissimis ac sapientissimis factitatum pulchrum sit imitari.* Corollarium III ; *Veteres non solum ad mensuram, sed etiam ad numerum bibere consuerunt* (...) Conclusio II ; *Alia historia de duobus studentibus, qui hospitem cum uxore et filia inebriarunt* (...) ; *Iuventuti pernitiosam et magis quam rem Veneream obesse ebrietatem* ; (...) *Literarum studiosis ebrietatem tanquam hostem praecipium esse fugiendum...*), fie chiar și numai prin titlurile lor, trimit, alături de altele din *De fide meretricum... (De Venere et Bacho)* și *De fide concubinarum... (Philippi Beroaldi Cupido)*, la atmosfera epicureică, de nestăpînită veselie a „tovărășiei adunate" de „juni și fecioare", care închină „cu păharul plin de de-a-împrumut" la capătul celor două imnuri ale lui Parpanghel...

[87] Un cunoscut poet polonez din secolul nostru, Julian Tuwim, a alcătuit o întreagă antologie, însoțită de un dicționar sui generis de termeni bahici *(Polski slownik pijacki* ; *Antologia bachiczna*, Warszawa, 1935 ; ed. II, 1959), ce se deschide cu două sugestive citate din Ovidiu și... din cartea mult apreciată, credem, de Budai al nostru, *De generibus ebriosorum et ebrietate vitanda!*

[88] *Dzbanie mój pisany*, în J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie*, I, Warszawa, 1884, p. 271—272.

[89] Cf. *Catalogus librorum...*, Leopoli, 1790, p. 268.

[90] În același an, alături de ediția princeps de la Leipzig, apare o ediție a poemului la Lvov, în tipografia lui Kazimierz Szlichtin, repetată în anul următor 1779 ; în timpul vieții lui Budai poemul a mai fost reeditat separat de trei ori (Varșovia, 1797 ; Wilno, 1802 ; Varșovia, 1816) și în edițiile de opere alese sau complete (1802, 1803—4, 1809 — 10, 1812, 1819) și tradus în germană de Ecker von Eckhofen *(Monachomachia oder der Mönchenkrieg*, Hamburg, 1782), cf. *Bibliografia literatury polskiej — Nowy Korbut*, V, *Oświecenie*, Warszawa, 1967, p. 190.

asupra omului, devenite adevărate dictoane, pe care Budai le va fi cunoscut mai de mult, circulau ca proverbe și în Polonia[91].

Vinul, care, începînd de pe la sfîrșitul secolului al XVI-lea a început să înlocuiască tot mai mult miedul și berea la curțile regale și nobiliare poloneze [92], a generat o întreagă literatură în care predomină tonul apologetic, în spirit goliard; alături de așa numitele „pieśni biesiadne" (cîntece de pahar) anonime, ca *Pije Kuba do Jakuba* (Kuba bea în cinstea lui Jakob), *Witaj, winko ulubione* (Bine-ai venit, vinișor iubit...) sau *Bracie, gdy już pić przestanę* (Frate, cînd n-o să mai beau...)[93], de mare popularitate în regiunile sudice poloneze (pe linia Cracovia-Lvov) erau cîntecele *Kiej wypiję flaszę wina...*, unde vinul e lăudat pentru că alungă tristețea :

Kiej wypiję flaszę wina
zaraz u mnie insza mina
i ochota do śpiewania
wnet mnie bierze i do grania(...)[94]

sau *A bodaj to w takim domu*, în care se bea pînă la al unsprezecelea pahar (fără motiv), al doisprezecelea fiind butoiul :

A bodaj to w takim domu
Słodkie pędzić chwile
Gdzie się można dobrze bawić
Wesoło i mile !
Wypijemy pierwszą, drugą,
Trzecią, czwartą, piątą.
Wypijemy szóstą, siódmą,
Ósmą i dziewiątą !
A kiedy się i dziesiąta,
Jedenasta zdarza,
Wypijemy choćby beczką
Zdrowie gospodarza ![95]

În alt cîntec de petrecere, *Każcie wina nalewać...* (Porunciți să toarne vin...), se recomandă vinul unguresc[96], care e în stare să facă din cel mai nătărău un înțelept și din cel mai bolnav un om zdravăn :

"... Wino mądrym uczyni
choć też i prostaka
a głupiego przemieni
w uczonego żaka (...)
Każcie wina nalewać,
doktora pewnego,
uleczy to frasunek
człowieka chorego.

---

[91] De ex. *Wenn ich trinke Wein, so rede ich Latein*, pe care P. Lehmann *(Die Parodie...*, p. 194) îl găsește, în versiunea latină, într-un *Mönchskatechismus* din sec. XV, aflat la München („plus in vino monachi gaudent quam in Latino"), apare în polonă la 1702 („Gdy piję, wino, prawię, łaciną) ; la el se va fi gîndit Budai cînd făcea din „năuc" un „trismeghist" (adică savant, căci numai aceștia știau latinește !) ; ideea că vinul bun alungă tristețea apare în zicalele poloneze *Kiedy w winie język tonie, wnet ode mnie troska wionie* (Cînd limba înnoată în vin, atunci necazul fuge de mine) și *Gdy mie czasem jaka troska swędzi, kwatereczka wina kłopoty rozpędzi* (Cînd mă cuprinde citeodată amărăciunea, o bărdacă de vin mi-alungă toate necazurile), ambele la 1774, comparabile cu v. 1453–54 din „Țiganiada" ; proverbul latin *Optimum vinum suspensa non indiget hedera* e cunoscut de polonezi din 1605, în opera lui S. Petrycy („Na dobre wino wiechy nie potrzeba"), iar cunoscutul dicton latin *In vino veritas* este reluat în replică de Krasicki în *Antymonachomachia* (VI, 104), cf. *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* (Noua carte a proverbelor și expresiilor proverbiale poloneze), Warszawa, III, 1972, p. 707–708.

[92] Jan Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce (wiek XVI-XVIII)*, II, Warszawa, 1960, p. 497.

[93] Cf. J. Tuwim, *op. cit.*, p. Nn/169–170.

[94] Cînd beau o sticlă de vin/ îndată am altă mină/ și pofta de cîntat și de jucat/ mă apucă de îndată..., cf, J. Tuwim, *op. cit.*, p. 161.

[95] Să petrecem în casa asta/Clipe din cele dulci/ Unde ne putem distra bine/ Vesel și plăcut !/ Să bem primul și pe al doilea/ Al treilea, al patrulea, al cincilea,/ Să bem pe al șaselea, al șaptelea,/ Al optulea și al nouălea !/ Iar de ni s-o-ntîmpla să bem/ Pe al zecelea și al unsprezecelea/ Atunci să bem în sănătatea gazdei/De-a dreptul din butoi !, (cf. J. Tuwim, *op. cit.*, p. 171).

[96] Vinul unguresc, dulce de Tokay, importat cu butoaiele și îmbuteliat în Polonia, era atît de popular încît a generat expresia, larg răspîndită, *Hungariae natum et Poloniae educatum* (cf. J. Bystroń, *op. cit.*, p. 501).

Nadto jeszcze rozumu
doda dowcipnego,
z Korydona uczyni
Platona mądrego.

Pijcie wino węgierskie
będziecie weseli
ustąpi wnet frasunek
jeśliście go mieli"[97]

După studii de „lătinie" la Cracovia sau în străinătate, fiii de nobili, întorşi acasă cu ştiinţă de carte şi obiceiuri liberale, lansau la petreceri versuri macaronice în manieră goliardă, ca acestea în care apare motivul „carpe diem":

„Quocunque ibo,
tunc semper bibo
nunquam sobrius
sed semper pius.
Ej, czuk, czuk, czuk, czuk
winko kochane
ej, pij, pij, pij, pij, pij
w wieczor i mane.

(...)
Kiedy po śmierci
voluptas nulla
niechże się teraz
dusza nahula
Ej, czuk, czuk, etc."[98].

Din poezia barocului polonez sînt de reţinut, pe acest plan, versurile lui Jodko Lithuanus: *Carmen polsko-latinum cechu pijackiego* (Poezie polono- latină a breslei băutorilor, 1600)[99], Piotr Zbylitowski (1569—1649): *Schadzka ziemiańska* (Adunarea moşierilor)[100], lungul catalog al vinurilor străine (în care apar şi Cotnarul moldovenesc şi miedul transilvan), la Jan Andrzej Morsztyn (1613—1693) în versurile către fratele său, Stanislaw[101], „scurta cuvîntare de laudă către Bachus" a lui Wespazjan Kochowski (1633—1670), în care vinul este slăvit, ca şi în *Ţiganiada*, pentru că dă putere celor slabi, îndrăzneală şi fantezie[102] sau *Somnium prodigiosum de vino et aqua mutuo inter se pre dignitas apice litigantibus. Sen dziwny, w którym wino i woda o godnościach swych rozprawują* (Visul minunat, în care vinul şi apa discută despre calităţile lor), scris în 1647 de Jan Libicki[103] († 1670), în sfîrşit *Aut tres bibe aut quinque* de Wacław Potocki (1621—1696),

---

[97] „Vinul îl face înţelept/chiar şi pe un prostănac/ iar pe nătărău îl preschimbă/ în student învăţat.../ Porunciţi să toarne vin,/ doctorul cel sigur/ care găseşte leacul/ omului bolnav./ Pe deasupra îţi mai dă/ şi minte ascuţită./ Dintr-un Coridon [nume de păstor sau ţăran simplu, întîlnit în anacreonticele vremii, ca la F. Karpinski de exemplu] face/ un înţelept ca Platon./ Beţi vin unguresc/ fi-veţi veseli astfel/va dispărea îndat'mîhnirea,/ dac-aţi avut-o" (cf. J. Tuwim, *op. cit.*, p. 178—181).

[98] „Hei, ciuc, ciuc, ciuc, ciuc,/vinişor iubit/hei, bea, bea, bea .../seara şi dimineaţa./ Dacă după moarte/ *voluptas nulla*/ măcar acuma /sufletul să petreacă./„Hei, ciuc, ciuc ..." (cf. *ibidem*, p. 177).

[99] „Prae caeteris *na świecie* [pe lume] diligo tabernam/Neque illam deseram, nec *do śmierci* [pînă la moarte] spernam, /Donec *po mię* [după mine] monachos venientes cernam,/ Cantantes *mi z weselem* [mie, la nuntă] Requiem aeternam" (cf. J. Tuwim, *op. cit.*, p. 211—212).

[100] Înşirarea meritelor vinului în viaţa omului se încheie aici cu cuvintele: „Jeszcze coś więcej powiem, serca nas nabawi/I z największego tchórza wnet rycerza sprawi" (Şi vă mai spun ceva, ne dă mai multă inimă/ şi din cel mai mare laş face de-a binelea un viteaz"), cf. J. Tuwim, *op. cit.*, p. 208; Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII—XVIII wieku* (Vechi obiceiuri poloneze din sec. XVII—XVIII), 1975, p. 54. În *Ţiganiada*, Budai scria: „Fiece mişel să ţine-un viteaz" (v. 1456).

[101] *Do Stanisława Morsztyna, rotmistrza Jego Królewskiej Mości* (Către Stanislaw Morsztyn, rotmistrul Maiestăţii Sale), în *Poeci polskiego Baroku* (Poeţii Barocului polonez), I, Warszawa, 1965, p. 725—730.

[102] Cf. J. Tuwim, *op. cit.*, p. 247.

[103] *Ibidem*, p. 241—244. Este traducerea cîntecului goliard *Contentio aquae et vini* (v. F. Novati, *Carmina medii aevi*, Firenze, 1883, p. 58—65), cf. K. Badecki, *Literatura mieszczańska w Polsce XVII wieku*, Lwów, 1925, p. 344—347; R. Ganszyniec, *op. cit.*, p. 170.

în care apare, ca în *Țiganiada*, limita celor *șapte* cupe de vin, după care omul încetează de a mai fi om :

„W pierwszym gust, w drugim zdrowie. Dojdzieli pół kwarty,
W trzecim kubku wesołość i uczciwe żarty;
Czwartym w krasę podpije, piąty się w mózg rzepi,
Szósty i siódmy człeka na rozumie ślepi.
Dalej bydlę, bo nie wie, czy w kiszkę, czy z kiszki
Gębą czy nosem leje przez gardziel kieliszki (...)[104]

Observăm că indicarea motivelor (chiar dacă succesiunea nu e aceeași) seamănă cu cea din poemul românesc ; în final, în timp ce la W. Potocki asistăm la scena grotească a dezumanizării prin excesul de băutură (căci versurile sale sînt satirice), Budai, în imnul său, liric prin excelență, preferă să o reteze scurt prin formula „n-aduce folos".

Receptiv la faptul literar, oriunde s-ar fi manifestat, trăind în mediul galițian din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea și învățînd limba polonă, consilierul de tribunal Johann Buday a putut adăuga la cultura sa literară, dobîndită mai întîi la Viena, și fapte de cultură poloneză. Accentele bahice abundau și în poezia iluministă poloneză din această vreme, din care Budai va fi reținut îndemnul goliard în ritm alert din *Pochwała wesołości* (Lauda veseliei) a lui Franciszek Bohomolec (1720—1784) :

Ten mym zdaniem dobrze żyje,
Ten na długie lata godzi
Kto pod miarę winko pije
I piosnkami troski słodzi.
Po szklanecze do piosneczki,
Po piosneczce do szklaneczki.

Precz posępne mędrców czoła
Naukom zły humor szkodzi;
Milsza jest mądrość wesoła
Wino myśli dobre rodzi
Po szklaneczce (...)[105]

În continuare poetul laudă din plin virtuțile vinului, apreciate de luptători ca Alexandru cel Mare și Ștefan Batory sau de filozofi ca Pitagora și Diogene. Versurilor de mai sus le răspunde, pe același ton, Ignacy Krasicki :

To mi mędrzec zawołany,
Co z szklaneczką mądrość godzi :
Trunek pieśnią przéplatany —
Ten zapala, tamten chłodzi
Po szklaneczce (...)

Smutek się tam nie zapląta
Gdzie szklaneczka myśli żarzy
Wiwat, isyn Anakreonta
Z podobeństwa myśli, twarzy!
Po szklaneczce (...)[106]

Un asemenea „înțelept din născare", ce știa să împace știința de carte cu dulceața cupelor de vin, a fost la noi Ioan Budai-Deleanu.

---

[104] „Primul pentru gust, al doilea de sănătate. Ajuns-au la juma'de litru În al treilea pahar găsit-au veselie și glume plăcute ; Din al patrulea prinzi rumeneală, al cincilea la cap se urcă, Al șaselea și al șaptelea îi ia omului mințile. Mai încolo-i ca vita, căci nu știe ce toarnă în mațe, sau din mațe, Prin gură sau prin nas de-i curg pe gît păharele... (cf. J. Tuwim, *op. cit.*, p. 236).

[105] Acela, cred, trăiește bine/ Și-ndelung pe astă lume/Care bea vinișorul cu măsură/ și-și îndulcește grijile cu cîntece/(refren :) După-un păhărel, iar un cîntecel/după cîntecel, iar un păhărel/ La o parte frunți mohorîte/ Amărăciunea nu prieste științelor/ Mai bună e înțelepciunea veselă/ Vinul gînduri bune trezește/ (refren :) După-un păhărel(...), în F. Bohomolec, *Rozrywki ucieszne, dowcipne i pożyteczne* (Glume vesele, plăcute și folositoare), Wilno, 1797, p. 255—256).

[106] Ăsta-i înțelept din născare/ ce-mpacă înțelepciunea cu păhărelul :/ și amestecă băutura cu cîntecelul/ unul încinge, celălalt răcorește/ (refren :) După-un cîntecel (...)/ Tristețea n-are ce căută acolo/ unde un păhărel stîrnește gîndurile./ Vivat, fiu al lui Anacreon/ la față și la gînduri !/ (refren...), cf. I. Krasicki, *Pisma poetyckie* (Opere poetice) II, Warszawa, 1976, p. 310—311.

Îndemnînd la măsură și condamnînd libațiile bahice ce degeneraseră în adevărate orgii pe vremea regilor din dinastia saxonă în prima jumătate a veacului [107], poezia poloneză, în frunte cu Ignacy Krasicki (1735—1801) a consacrat, sub patronajul regelui luminat Stanislaw August, frumoase pagini de critică la adresa exceselor și abuzurilor marii nobilimi. Din opera lui Krasicki, în afară de poemele eroi-comice *(Myszeida* și *Monachomachia)*, lui Budai poate că nu i-au rămas necunoscute satira *Pijaństwo* (Beția) scrisă în 1779[108] sau fabula *Szczep winny* (Butucul de viță), apărută în 1801[109], care, pe urma celor spuse de Eubulus în *Ospățul înțelepților* al lui Athenaios, arată cum, în urma excesului de băutură, omul se transformă treptat în animal:

„Mówią Araby, iż gdy szczep winny
Adam posadził, diabol, zbyt czynny,
Podlat krwią pawia, co Adam szczepił.
A gdy się w zroście szczep coraz krzepił
I listki wydał,
Diaboł krew małpią do pierwszej przydał
Zeszli jagody, skropił lwią juchą,
A gdy dojrzały, a było sucho,
Skropił je wszystkie posoką świnią,
Cóz teraz czynią?
Oto gdy wina szklankę, kto łyknie,
Jak paw się nadmie, po drugiej krzyknie,
Skacze jak małpa, gdy szklanki mnoży,
Po piątej, szóstej jak lew się sroży;
A kiedy coraz więcej przyczynia,
Z pawia, lwa, małpy staje się świnia".[110]

Cel mai răspîndit cîntec de pahar în Polonia acelei vremi, nelipsit de la ospețele nobilimii, era cîntecul *Kurdesz nad kurdeszami* (Prieteni să fim, la cataramă)[111], al aceluiași F. Bohomolec. Împreună cu Grzegorz și Hanulka (hangiul Grigorie și nevasta sa, Ancuța), băutorii laudă virtu-

---

[107] Era cunoscută zicala „Za króla Sasa, jedz, pij i popuszczaj pasa!" (Pe vremea regelui August Saxonul, mănîncă, bea și dă-ți drumul la curea!), care a apărut în perioada de regres social-politic și cultural și de dezbinare internă de pe vremea regilor August II (1697—1733) și August III (1734—1763) din dinastia de Saxa.

[108] Aici apare, de exemplu, tema transformării oricărui „mișel în viteaz" (cum ar zice Budai) în disputa celor doi nobili care, în urma băuturii, devin tot mai îndrăzneți, făcînd planuri de cucerire a țărilor străine, reminiscență de lectură din Boileau, satira III, *Description d'un repas ridicule*... („Chacun a débité ses maximes frivoles..."), cf. Z. Goliński, comentariu la I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, II, p. 491.

[109] Modelul direct al fabulei lui Krasicki s-a găsit la zoologul arab Damiri (1349—1405), cf. T. Mikulski, *Ze studiów nad Oświeceniem* (Studii asupra perioadei iluminismului), Warszawa, 1956, p. 224—225.

[110] Spun arabii că pe vremea cînd Adam/ a sădit vița de vie, diavolul încurcăreț/ a stropit-o cu sînge de păun./ Crescînd vița și dînd primele frunze,/ diavolul a adăugat la rădăcină sînge de maimuță./ Cînd au apărut boabele, a stropit-o cu sînge de leu/ iar cînd s-au copt strugurii, fiind secetă,/ i-a stropit cu sînge de porc./ Și acum, ce fac oamenii?/ Cînd vreunul bea un pahar de vin/ se umflă ca un păun, după al doilea pahar strigă,/ sare ca maimuța cînd mai bea vreo cîteva,/ după al cincilea, al șaselea, se înfurie ca un leu; / iar cînd tot mai multe pahare adaugă/ din păun, maimuță, leu, devine porc. Fabula a fost publicată în „Nowy Pamiętnik Warszawski" (1801, vol. IV, p. 7), gazetă literară ce ajungea și la Lvov.

[111] Cuvîntul *kurdesz*, în poloneză de origine turcă *(kardas)*, are sensul de „prieten, tovarăș" (ca rom. *cîrdășie*, tot din turcă, cf. DEX, 159). Titlul, cu repetarea termenului inițial în cazul instrumental, este o construcție cu valoare superlativă, ca în expresia românească „prieteni la cataramă", ce ni s-a părut cea mai potrivită.

țile vinului, care gonește grijile și tristețea („ustąpi nudna myśl z troskami"), aduce veselie în inimi („już się me serce weselić poczyna") și este ca laptele pentru cei bătrîni („wino jest dla starych mlekiem"), se îndeamnă a bea numai din cupe mari precum strămoșii, însoțindu-și petrecerea cu strigăte de „vivat compania" :

„ Każ przynieść wina, mój Grzegorzu miły,
Bodaj się troski nigdy nam nie śniły.
Niech i Hanulka zasiądzie tu z nami,
Kurdesz nad kurdeszami. (...)
(Zi să ne-aducă vin, dragul meu Grigori,
Ca grijile să nu ne mai întunece visurile.
Să stea și Anița cu noi, aici,
Prieteni să fim, la cataramă).
Odnówmy przodków ślady wiekopomne,
Precz stąd szklenice, naczynie ułomne!
Po staroświecku pijmy pucharami,
Kurdesz nad kurdeszami! (...)
(Să mergem pe urmele de pomină ale strămoșilor,
La naiba cu paharele, că șchioape mai sînt!
Să bem ca pe vremuri, din cupele mari,
Prieteni să fim, la cataramă!) [112]

Nu mai puțin popular era în Galiția următorul cîntec, intitulat *Pieśń towarzyska* (Cîntec de tovărășie), pe care l-am găsit într-un calendar lvovian, apărut la doi ani după moartea lui Budai[113] :

Wesoło, bracia, wesoło!
Pochwyćcie duże puchary,
Dzban pełny osiądźcie w koło,
Miłości palcie ofiary!
Miłość, śpiewanie i wino
Są życia rozkoszą jedyną!
Miłością świat cały płonie;
Miłość jest szczęściem, choć płocha.
Największy mocarz na tronie
Jest nędznym kiedy nie kocha.
Pochwyćmy potężne szklanki,
Niech żyją nasze kochanki!
Śpiewania słodka potęga
Zjadliwe zgryzoty płoszy;
Śpiewanie do serca sięga,
Jest źródłem wszelkiej rozkoszy.
Pochwyćmy potężne czary,
Niech żyje Orfeusz stary!
Wino niebianskim jest darem,
Nic zdrowie nie krzepie dzielniej;
Bogowie żyją nektarem,
Dla tego są nieśmiertelni.
Pochwyćmy potężne dzbany,
Niech żyje Bachus rumiany!

Cu veselie, fraților, cu veselie!
Apucați cupele mari,
Urciorul plin puneți-l în cerc
Și-aduceți jertfă iubirii!
Dragostea, cîntecul și vinul
Sînt unica plăcere a vieții!

Întreaga lume arde de dragoste;
Chiar scurtă, ea-i toată fericirea
Cel mai puternic, pe tron,
E un mizerabil dacă nu iubește.
Apucați paharele mari,
Să trăiască iubitele noastre!
Dulcea putere a cîntecului
Împrăștie otrăvitele mîhniri;
Cîntecul ajunge pînă la inimă,
El e izvorul tuturor plăcerilor.
Apucați cupele mari,
Să trăiască bătrînul Orfeu!

Vinul este darul ceresc,/Nimic
altceva nu întărește mai zdravăn;
Și zeii trăiesc cu nectar,
De aceea sînt nemuritori.
Apucați ulcioarele mari,
Să trăiască Bachus cel rumen!

---

[112] Textul integral la T. Mikulski, *W kręgu Oświeconych* (În cercurile iluminiștilor), Warszawa, 1960, p. 191–192 (aici, mai departe, date elocvente despre răspîndirea acestui cîntec în epocă, p. 229 ș. u.).

[113] *Pielgrzym lwowski, czyli podług nadpoziomu Lwowskiego ułożony Kalendarz na rok... 1822* (...), We Lwowie, Nakładem i drukiem Józefa Jana Pillera, C. K. Rządu Kraiowego Drukarza i Księgarza, p. 82.

Kto kocha, śpiewa i pije
Bratnie podaycie mu dłonie;
Kto dla tych rozkosz nie żyje
Nie godzien w naszym bydź gronie.
Miłość, śpiewanie i wino
Są życia rozkoszą jedyną!

Celui ce iubește, cîntă și bea
Întindeți-i mîna de frate;
Cine nu trăiește pentru aceste plăceri
Nu-i vrednic să stea printre noi.
Dragostea, cîntecul și vinul
Sînt unica plăcere a vieții![114]

Veselia generală, atmosfera de înfrățire, patronată de cele trei „furorae" : dragostea, cîntecul și vinul, nedespărțite în lirica antică (Anacreon, Ovidiu)[115], se reîntîlnesc și aici, în acest frumos imn bahic, nu lipsit de tonul și atmosfera poeziei goliarde. Lui Budai al nostru i-a adăugat desigur noi sugestii la filosofia de viață pe care și-o formase [116], întărindu-i și completîndu-i cu alte nuanțe convingerile și atitudinea epicureică. Măsura tot mai mare a vaselor din care e consumat vinul (păhărel, sticlă, cupă, ulcior), îndemnul de a urma pilda înaintașilor în consumul licoarei dionisiace își găsesc o replică suculentă în comentariul la imnul bahic din *Țiganiada*. Onochefalos crede că „poeticul nostru au fost iubitoriu de vin, căci sloboade a bea șapte pahară ; dar aceasta nu poate să facă numai un beutoriu, fiindcă șapte fac mai mult de o ocă", la care Mîndrilă, ce făcea totdeauna pe înțeleptul (*mîndru* e înțeles de poet cu sensul vechi de „înțelept"), răspunde : „Cine știe ce pahară au înțeles poetul, și doară unele mai mici". Erudițian încheie disputa, trimițînd la însemnarea „pe orighinal, la margine, a preaînvățatului Tălălău, cum că, după dreapta măsură care o înțăles-o poeticul, ar fi, după măsura noastră de astăzi, o ocă și jumătate; însă adauge că după vremile acele, nu era mult, fiindcă oamenii (era) cu mult mai tari decît acum" (mss., p. 99—100, ed. F. Fugariu, p. 73)[117].

Poemul *Trei viteji* cuprinde episodul cu Becicherec Iștoc, din prima versiune a *Țiganiadei*, amplificat cu episoade conexe, în intenția alcătuirii

---

[114] În afara conținutului, este de reținut, în acest caz, și folosirea, ca în *Țiganiada*, a acelei „sestina narrativa" (cu rimă ababcc), foarte răspîndită în literatura iluministă polonă, ce-i drept, aici cu un număr mai mic de silabe (9), cerut de ritmul alert al cîntecului. Vezi pentru aceasta L. Gáldi, *Introducere în istoria versului românesc*, București, 1971, p. 115—116.

[115] Vezi, în acest sens, comentariul lui P. A. Canonieri, în *De admirandis vini virtutibus* . . . p. 491—492 ; „Nam cum sint tres Poëtici furores, Veneris, Bacchi et Musarum, iuxta illud eiusdem Anacreont : Si furor est Cupido,/ Si furor est Lyaeus,/ Si furor est Thalia/, Quoties furor, furor, furor,/ Amans, Bibens, Poeta?".

[116] Vezi, de exemplu, versurile 1348—1350 din *Țiganiada* :

„Tot care nu simte libovie
Mult defăimează legea firească
Și nu e vrednic să mai trăiască",

comparabile cu ultima strofă din versurile de mai sus.

[117] Ideea transpare și în finalul cîntecului *Pije Kuba do Jakuba*, amintit mai sus : „Pili nasi pradziadowie,/ nie byli pijacy ;/ żyli mężni, pracowici/, bądźmy i my tacy" (Beau strămoșii noștri/ dar nu erau beți/ trăiau puternici și harnici/ să fim și noi ca ei). Acest cîntec, în primele patru versuri ale sale : „Pije Kuba do Jakuba/ Jakub do Michala/Wiwat i ty, wiwat i ja/Kompanija cała" (Bea Kuba către Jakub/ Jakub către Michal/ Vivat și tu, vivat și eu/ Vivat întreaga adunare), lămurește, credem, și sensul expresiei : „beură cu păharul plin și *de-a împrumut*", v. 1465—66 (pentru care vezi comentariul ambiguu al lui F. Fugariu, *op. cit.*, p. 382). Este vorba de faptul că la ospețele poloneze fiecare cupă de vin se trecea de la unul la altul, pînă la ultimul din capul mesei (nu că beau în perechi, unul în cinstea altuia) : Kuba bea și transmite cupa *către* Jakob (cf. prepoziția poloneză *do*), închinînd-o în cinstea acestuia, la rîndul său Jakob face la fel către vecinul său din dreapta, Michal ș. a. m. d., pînă la capăt, cupele umplîndu-se mereu. Scena a fost descrisă în amănunt și de un călător străin, Hubert Vautrin (1742—1822), *L'Observateur en Pologne* Paris, 1807, cf. *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinje* (Străini despre Polonia. Relatări și opinii), II, Kraków, 1971, p. 92.

unei triple donquijotiade moldo-valaho-transilvane, cu o accentuare a criticii antifeudale. Este semnificativ că în acest poem, conceput spre apusul vieții și, de altfel, rămas neterminat, Budai înlocuiește atmosfera goliardă, plină de voioșie și optimism, din versiunea a doua a *Țiganiadei*, cu o atmosferă de ușoară melancolie și regret după o frumoasă lume trecută. În locul unei curți luminoase, cu o tovărășie adunată la o bachanală în lege, apare acum o simplă cîrciumă cu numai două jupînese ce dădeau trecătorilor obosiți de mîncare și băutură. În locul „cîntărețului măestru" Parpanghel, ce cînta „de libov, de vin și de jele", apare acum Hriza care cîntă numai „de dor și de frunză verde". Imnul dragostei dispare cu totul, păstrîndu-se numai imnul bahic, pe care-l ascultă acum, în locul „junilor și fecioarelor", numai un bătrîn și obosit de drum, Becicherec ce „în gînduri se pierde", în timp ce scutierul său, frățuțul Crăciun, preferă în locul vinului tovărășia celor două „frumoase găzdoi", „suflete creștine și mai mult tinere decît bătrîne". Nimic din strălucirea ritualului erotico-dionisiac, oficiat de colectivitatea zgomotoasă din *Țiganiada*; transpare în schimb acea cu adevărat jale și părere de rău a omului, care mai încearcă cu ultimele puteri, singur numai cu vinul, să mai reaprindă o dată, alături de puținii tovarăși din juru-i (scutierul și cele două femei), scînteia goliardică a atotputernicei tinereți. În timp ce în *Țiganiada*, balada lui Arghir și a Ilenei, cerută de „o copilă din adunare, ce părea că nici un chief are", urmînd celor două imnuri tipic goliarde, avea, prin atmosferă, și conținut, valoare de contrapunct, de echilibrare a pasiunilor, acum, în *Trei viteji*, aceeași baladă, cerută de Becicherec însuși, „care pîn'aci tăcuse", accentuează o dată mai mult atmosfera, în esență, sumbră. N-a mai rămas din goliardism decît împrejurarea, situația asemănătoare cu cea în care se găseau de multe ori vechii goliarzi : popasul la cîte un han și înfrățirea întîmplătoare cu puținii oaspeți și cu gazdele, de regulă femei mai coapte, care „avea de băut, avea de mîncare, avea ș'altă cea ele, pe dobîndă" (*Trei viteji*, v. 1179—1180). Asistăm acum la o împăcare cu soarta, la un melancolic rămas bun de la plăcerile vieții, pe care *numai vinul* mai este în stare să le reînvie.

Ioan Budai-Deleanu a închis ochii la Lvov în ziua de 24 august 1820, într-o casă modestă din Broder Vorstadt, cel mai sărăcăcios cartier al orașului, după o viață de zbucium, în care nu și-a putut vedea tipărite roadele gîndirii și simțirii sale artistice. Stoic în durerea sa, va fi zăbovit. în ultimele clipe, cu privirea, pe tabloul înfățișînd „Moartea lui Seneca" (poate o copie după Rubens), zîmbind apoi ușor, cu gîndul la nestematele sale lirice — imnurile lui Parpanghel — , cînd ochii lui au întîlnit figurile vesele ale amorașilor din tabloul „Nunta lui Cupidon" sau amforele pline cu „roada de rai" din tabloul „Triumful lui Bachus"[118]. Cît a trăit, a înălțat un adevărat imn de laudă dragostei de viață, a iubit și a îndemnat și pe alții să trăiască și să iubească în versurile sale, asemeni poeților goliarzi, asemeni multora dintre contemporanii săi din epoca luminilor. Nimeni pînă la el în literatura română nu a fost mai aprig apărător al idealului de viață liberă, neîncătușată de rigori ; deși găsim în *Țiganiada* teme pesimiste, ca *fortuna labilis* („ubi sunt"...), în ansamblu prevalează aici tonurile lumi-

[118] Au fost scoase la licitație, alături de alte lucruri, după moartea sa (cf. lista publicată de noi în „Manuscriptum", IV, 1973, nr. 3 (12), p. 156—157).

noase și clare. Miron Costin se lamentează în *Viața lumii*, Cantemir ancorează într-un grotesc nu lipsit de cruditățI în *Istoria ieroglifică*, contemporanii săi — Micu, Șincai și Maior — sînt robiți de misiunea lor de dascăli, rămînînd în ultimă instanță polihistori fără vocație poetică, *singur Budai-Deleanu este un goliard, primul goliard în cultura română*. Rădăcinile goliardismului său se află în milenara dragoste de viață și de frumos a poporului român; pe acest trunchi puternic el a altoit crengi ale unui goliardism de esență livrescă, făcîndu-l să dea roade prin exemplul său de viață și ilustrîndu-l artistic prin opera sa poetică. *Țiganiada* nu este numai un poem eroi-comic, ci și o mostră de splendidă poezie lirică, *primul mare monument al liricii culte românești*, prin care poetul român poate fi înscris alături de marii lirici ai lumii, de la Homer și Ovidiu pînă la Eminescu și Blaga.

Dacă „au fost scrise o singură dată în lume *Țiganiada* lui Budai-Deleanu și *Luceafărul* lui Eminescu" (T. Vianu, 1968), atunci tot o singură dată în lume s-a scris : „Iubiți, o, suflete muritoare..." și „Lasă-ți lumea ta uitată...", tot o singură dată s-a scris : „Vinule dulciu, tu, roadă de raiu..." și îndemnul, de perpetuu goliardism bachic, al lui Istrate Dabija Voievod :

„Să bem ca buni și vechi tovarăși;
Și toți cu chef, nici unul teafăr,
Și cum sfîrșim să-ncepem iarăși".

PREOCUPĂRI FILOLOGICE ȘI ISTORICO-LITERARE ÎN SCRIERILE LUI B. P. HASDEU DIN ANII 1857—1877*

G. MIHĂILĂ

Venit la Iași în 1857, probabil, după 19 iunie, cînd împlinise 21 de ani, tînărul Bogdan Petriceicu Hasdeu este numit la 8 martie 1858, în baza studiilor sale juridice (fie și neterminate), judecător la Cahul[1], post în care n-a rămas mult timp, fiind destituit de oamenii caimacamului Vogoride, a cărui politică refuzase s-o sprijine. Astfel, rămas fără slujbă, se îndreaptă spre publicistică, scoțînd, la Iași, cu ajutorul lui Anastasie Panu (unul din cei trei caimacami unioniști, octombrie 1858 — 5 ianuarie 1859), din noiembrie 1858 pînă în ianuarie 1859, revista istorico-filologică „România", al cărei program în sprijinul Unirii începea chiar de la titlu și care era redactată în întregime de el. În primul număr din ianuarie 1859, entuziastul Hasdeu tipărea cunoscuta *Epistolă către români*, un cald apel la Unire al tatălui său, sub semnătura transparentă „Alexandru Hotineanul"[2]. Înaintea apariției ultimului număr (26 ianuarie), marele act al

* Fragment dintr-un studiu mai amplu, prilejuit de împlinirea unui secol de la apariția *Cuvintelor den bătrîni* (t. I—III și *Suplement* la t. I, București, 1878—1881) și a 75 de ani de la moartea savantului și scriitorului (n. 16 februarie 1836 — m. 25 august 1907). Începutul, consacrat copilăriei și tinereții lui B. P. Hasdeu (cuprinzînd și indicațiile bibliografice fundamentale), a apărut în „Viața românească", 1982, nr. 6, p. 21—35).

[1] Publicînd mai tîrziu *Programa pentru adunarea obiceielor juridice ale poporului român* („Columna lui Traian", an. VIII, 1877, nr. 8—9, p. 408—420, 427—447), Hasdeu o însoțea de o scurtă prefață, intitulată *Poporul român sub raport juridic, linguistic și mitologic* (p. 407), în care preciza că ministrul cultelor și instrucțiunii publice G. Chițu „m-a silit a-mi reaminti vrînd-nevrînd studiele mele universitare de Drept, «mes premières amours» în știință, pe care — aruncîndu-mă apoi în brațele istoriei și ale linguisticei — chiar dacă a le uita n-am putut (...), dar orișicum le-am părăsit cu desăvîrșire de peste douăzeci de ani (...)". În anul următor, programa apărea în broșură : *Obiceiele juridice ale poporului român. Programa*, de B. Petriceicu Hasdeu Licențiat în Drept, Profesor de Filologie comparativă la Universitatea din București, Director General al Arhivelor Statului (Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice. Edițiune oficială), București, 1878 ; ed. 2, 1882, a fost tipărită sub auspiciile Ministerului Justiției, unde G. Chițu devenise acum titular, cu o circulară a acestuia către judecători și cu un *Supliment* al lui Hasdeu. Din primul titlu menționat, P. Strihan (*Juristul Bogdan Petriceicu Hasdeu*...., „Studii", t. 19, 1966, p. 424—425) trage concluzia că Hasdeu își luase într-adevăr licența. Cu toate acestea, în intimitate — într-un moment dramatic — recunoștea : „O diplomă mai mult sau mai puțin nu însemnează nimic. *Eu n-am nici o diplomă*" (Scrisoare către cele două Iulii — mamă și fiică, databilă martie 1888, în *Corespondența B. P. Hasdeu — Iulia Hasdeu*, București, 1976, p. 407, subl. n.).

[2] În acest an se stingea în vîrstă de 18 ani, cel de-al doilea fiu al său, Nicolae, care făcuse studii strălucite la Academia de pictură din Petersburg (Vezi *Genealogia și biografia D-lui B.P. Hasdeu*, Craiova, 1884, p. 7). Iuliu Dragomirescu precizează : „*Nicolae* (1840—1859) (...), a cărui amintire a purtat-o pînă în zilele din urmă fratele său Bogdan (...), a fost un tînăr plin de însușiri artistice. El a murit în închisoare, unde fusese depus ca răzvrătitor" (*Ideile și faptele lui B. P. Hasdeu*, Partea I, București, 1913, p. 8).

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 3, p. 281—289, București, 1982.

Unirii se înfăptuise, astfel că — sprijinul material încetînd, probabil — revista se oprește aici.

Întreprinzătorul publicist nu renunță însă și, în septembrie același an, scoate „Foaia de storie română" (4 numere), înlocuită în cel următor de „Foița de istorie și literatură" (5 numere). Între timp, la 23 septembrie 1859, făcuse un gest de rezonanță științifică și patriotică, donînd Bibliotecii școalelor din Iași circa 400 de cărți și manuscrise — aduse de acasă —, pentru care Departamentul Culturii și Instrucțiunii Publice îi mulțumea la 25 ale aceleiași luni în termeni măgulitori :

„Asupra declarațiunei din 23 curent, prin care dăruiți Bibliotecei școalelor osebite scrieri tipărite și manuscrise, ce se recomînd prin însemnătatea lor în materie pentru istoria națională, Ministeriul apreţuind tot meritul donației făcute și a sentimentelor de care vă arătați insuflat, se grăbește prin aceasta a vă exprima mulțumirile sale pentru asemenea patriotică hărăzire (...)"[3].

Curînd după aceea, la începutul lui octombrie, donatorul era numit custode al bibliotecii[4], cu sarcina de a o reorganiza și îmbogăți, astfel „încît să poarte cu demnitate titlul de Bibliotecă Națională", ceea ce acesta și întreprinde, potrivit unui cuprinzător program, intitulat *Despre organizarea și completarea Bibliotecei Naciunali* (3 dec. 1859)[5] și apreciat de specialiști drept „prima încercare originală de biblioteconomie din țara noastră"[6]. Noii funcții i se adăuga, din ianuarie 1860, aceea de profesor de istorie și alte discipline la Școala reală din Iași, după a cărei desființare, peste doi ani, Hasdeu trecea la Colegiul național, condus pe atunci de mai tînărul Titu Maiorescu. Relațiile dintre cei doi profesori, temperamente complet diferite, n-au fost deloc cordiale, ceea ce a culminat cu participarea lui Maiorescu la campania dezlănțuită în jurul nuvelei *Duduca Mamuca*, apărută în noua revistă, scoasă de Hasdeu însuși, „Lumina" (nr. 9—19, 1863). Acuzat de „frivolități" într-o scrisoare a Comitetului de inspecțiune a școalelor din Moldova, Hasdeu este destituit de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice (20 mai) și supus unui proces de presă, la care s-a apărat magistral, cu numeroase exemple din literatura română și cea universală, obținînd achitarea, nu însă și reintegrarea în învățămînt și la bibliotecă[7].

Astfel se încheie, cu un insucces momentan, scurta perioadă ieșeană din viața tînărului învățat, care reușise să se afirme ca publicist, scriitor, bibliotecar, istoric, filolog și făcuse în 1861, timp de trei luni, cercetări fructuoase în Polonia, ale căror rezultate le va publica ulterior. Venit la București, Hasdeu este numit de domnitorul Al. I. Cuza membru al Comisiei moșiilor mănăstirești (1 august 1863) și, cu sprijinul direct al lui Vasile Alecsandri și A. I. Odobescu, pe atunci ministru al cultelor și instrucțiunii, membru al Comisiei „documentale" (8 august).

---

[3] Vezi Iuliu Dragomirescu, *Ideile și faptele...*, p. 28.

[4] Procesul verbal de luare în primire a fondului Bibliotecii este datat 11 octombrie 1859 ; vezi M. Drăgan, *B. P. Hasdeu*, Iași, 1972, p. 11 și 280 (nota 139).

[5] Reprodus fragmentar de Lucian Predescu, sub titlul *Un articol inedit al lui B. P. Hasdeu*, „Moldova literară", III, 1929, nr. 3—4, p. 13—14.

[6] Viorica și Gr. Botez, *B. P. Hasdeu, bibliotecar la Iași*, „Călăuza bibliotecarului", 1957, nr. 8, p. 10—13 (citatul la p. 13) : nr. 9, p. 26—29, 39 ; M. Drăgan, *l. c.* (notele 140—141).

[7] Textul apărării, publicat în aceeași „Lumina" (nr. 17), a fost reprodus în *Scrieri literare, morale și politice*, t. I, București, 1937, p. 327—335.

În acelaşi an, cu prilejul unei călătorii în Munţii Apuseni, cunoaşte pe viitoarea sa soţie, Iulia Faliciu (originară din Roşia Montană, de lîngă Abrud), cu care s-a cununat mai tîrziu, la 10 iunie 1865 : „Primul an al căsătoriei noastre — avea să-şi amintească mult mai tîrziu — ne-a fost unul din anii cei mai sărăcăcioşi ai vieţii mele. Cînd ne-am dus la cununie, Iulia nu avea nimic, iar eu aveam în pungă doi poli (...)"[8]. Din această căsătorie s-a născut la 2 noiembrie 1869 unica fiică, Iulia, în care orgoliosul tată şi-a pus mai tîrziu mari speranţe.

Anul 1864 marchează apariţia primelor broşuri ştiinţifice şi literare ale lui Hasdeu, cu texte publicate iniţial în reviste, dar care căpătau astfel o mai largă răspîndire şi notorietate : *Luca Stroici, părintele filologiei latino-române*; *Filozofia portretului lui Ţepeş*; *Studie critice asupra istoriei române. Cîteva analize literarie esterne (Raicevich, Wolf, Palauzov, Crusius, Eutropius, Gorczyn)*; *Micuţa* (versiune modificată a *Duducăi Mamuca*). Dar, mai ales, în acest an începe să editeze, sub auspiciile Ministerului Justiţiei, Cultelor şi Instrucţiunii Publice, *Arhiva istorică a României*, din care vor apărea, pînă în 1867, 4 tomuri[9]. Această impresionantă colecţie de documente şi izvoare româneşti şi străine, referitoare la istoria poporului nostru, însoţite de studii şi note explicative — publicată de autor la vîrsta de 28—31 de ani — , a făcut epocă în ştiinţa românească, păstrîndu-şi valoarea pînă astăzi. Învăţatul editor „aducea ceva cu totul nou în istoriografia noastră — va spune Ioan Bogdan, în incinta Academiei — : cunoaşterea izvoarelor slave, atît a celor interne, cît şi a celor externe, şi putinţa de a utiliza pentru istoria română literatura acelor popoare slave cu care noi am avut un contact mai îndelungat, cum au fost bulgarii, polonii şi ruşii". Arătînd superioritatea netă a *Arhivei* faţă de publicaţiile similare anterioare (Venelin, Codrescu, Wickenhauser), reprezentantul noii generaţii de istorici şi filologi preciza : „aci fiecare bucată îşi are importanţa sa deosebită, fiecare text este dat în original şi în traducere, cu multă exactitate şi cu excelente regeste. «Arhiva» d-lui Hasdeu este o operă a cărei valoare va rămîne neştirbită"[10]. Poliglot desăvîrşit — adaugă un istoriograf actual — , „Hasdeu are meritul de a fi folosit întinsele sale cunoştinţe lingvistice în studiul istoriei, lărgind într-un chip nebănuit pînă la el atît aria de informare, cît şi interpretarea unor probleme istorice"[11].

Între timp, apare monografia istorică *Ioan Vodă cel Cumplit*, cu supratitlul *Oamenii mari ai României* (Bucureşti, 1865). Avînd drept model *Românii supt Mihai Voievod Viteazul* — „Bălcescu, numai neuitatul Bălcescu, fu un adevărat istoric, un adevărat uvrier şi artist al nostru" *(Prefaţă)* — , această primă amplă lucrare istorică a lui Hasdeu, realizată pe o largă bază documentară românească şi străină (mai ales, polonă şi rusă), rămîne pînă astăzi, în ciuda unor exagerări în interpretare, o „lucrare de bază pentru cunoaşterea cîrmuirii lui Ion Vodă, a acţiunii sale politice şi militare"[12], fiind străbătută în acelaşi timp de suflul romantic

---

[8] *O nevastă română* (1903), în *ed. cit.*, II, p. 341.

[9] Ultimul, incomplet şi nedatat (unii bibliografi dau anul 1868).

[10] *Istoriografia română şi problemele ei actuale* (1905), în *Scrieri alese*, Bucureşti, 1968, p. 100.

[11] Lucian Boia, *Evoluţia istoriografiei române*, Bucureşti, 1976, p. 149.

[12] Dinu C. Giurescu, *Ion Vodă cel Viteaz*, ed. 2, rev. şi compl., Bucureşti, 1966, p. 20.

și patriotic al generației de la 1848 și 1859. Calitățile-i artistice, cu tot stilul uneori grandilocvent[13], au determinat includerea ei în istoriile literare și în manualele școlare, fiind, dealtfel, una din cele mai des reeditate lucrări, în special în ultimele decenii, ale savantului scriitor[14].

Împletind activitatea publicistică și politică (deputat de Bolgrad din decembrie 1867) cu cea literară — la 10 februarie 1867 are loc premiera piesei în versuri *Răzvan și Vidra* (cu titlul inițial *Răzvan Vodă*), „una din cele mai bune drame din literatura română"[15] și, în tot cazul, prima valoroasă din seria celor istorice, căci *Despot Vodă* a lui Alecsandri va fi prezentată abia peste 12 ani, în 1879 — și cu cea științifică, Hasdeu își lărgește cîmpul investigațiilor, făcînd călătorii de studii nu numai în Transilvania (1867), ci și într-o serie de țări străine (Serbia, Ungaria, Austria, Boemia, Bavaria, Franța, în 1868 și 1869). Din activitatea publicistică și politică a acestor ani, unul dintre biografii cei mai asidui, Mihai Drăgan, a scos în relief nu de mult cîteva luări de poziție de amplă rezonanță, în care, alături de alți vizionari, Hasdeu punea răspicat problema unirii tuturor românilor într-un singur stat. Astfel, în primul din seria de articole *Unirea*, publicată în ziarul „Perseverența" (26 mai — 8 iunie 1867), istoricul și omul politic ținea să precizeze : „Așadar, cestiunea ce ne va preocupa în acest studiu de înaltă politică nu este unirea cea mică, realizată deja între ambele țărmuri ale Milcovului, ci unirea cea mare, de realizat de acum înainte între toate pîraiele, ce trebuie să se verse în oceanul românesc ; între toate acordurile, fără care nu se poate armoniza hora noastră națională ; între toate pietricelele, cîte sînt necesare pentru a recostitui anticul mozaic : Dacia lui Traian !"[16]

Iar cu prilejul inaugurării, la 1 august același an, a Societății Academice Române, cu membri din toate provinciile românești, Bogdan Petriceicu Hasdeu — al cărui părinte fusese și el desemnat ca membru al înaltului for — tipărea în ziarul „Românul" articolul *Părțile României*, în care susținea aceeași idee cu argumente lingvistice : „...Noi pretindem și credem că vom reuși a da probe istorice documentale cum că e falsă și absurdă pînă și distincțiunea nominală între moldoveni, munteni și transilvani", căci în toate provinciile „domnește un singur și același grai, precum domnește o singură și aceeași cugetare !" Așadar, pe deasupra formațiilor istorice, Moldova, Muntenia și Transilvania, între care granițele s-au modificat nu o dată în decursul veacurilor, paralel cu deplasările de populație, „există o singură Românie, cu un picior pe Dunăre și cu altul pe ramificațiunile cele mai depărtate ale Carpaților..."[17]

Treptat însă activitatea publicistică militantă a lui Hasdeu se restrînge : gazeta „Traian" (aprilie 1869 — februarie 1870) se transformă

---

[13] „Eram tînăr (avea 29 de ani —*n.n.*) și scriam așa cum nu mai sînt în stare de a scrie astăzi — va mărturisi Hasdeu în *Prefața la a 2-a ediție* (1894) — ; dar tocmai de aceea, reproducînd lucrarea mea de atunci, o las cum a fost, fără a cuteza să-i îmbătrînesc tinerețea, căci orice adaos ar fi un benghiu, orice scurtare o zbîrcitură".

[14] A fost tradusă în limba rusă de N. Romanenco (Chișinău, 1959).

[15] G. Călinescu, *Istoria literaturii române...*, București, 1941, p. 325.

[16] *Scrieri literare...*, II, p. 162 ; vezi M. Drăgan, *B. P. Hasdeu*, p. 103—104 ; V. Sandu, *Publicistica lui Hasdeu*, București, 1974, p. 89.

[17] „Românul", 6 august 1867, p. 1—2 ; vezi M. Drăgan, *B. P. Hasdeu*, p. 106—107 ; V, Sandu, *Publicistica...*, p. 90—91, 204.

în „Columna lui Traian" (martie 1870), publicaţie cu profil mixt, ce va deveni, începînd din ianuarie 1872, o revistă ştiinţifico-literară [18]. Iată cum explică editorialul din 22 decembrie 1871 această transformare: „Chemarea politică a «Columnei lui Traian» s-a împlinit". Începînd cu noul an, ea îşi propune să se ocupe „de educaţiunea ştiinţifică, literarie şi industrială a poporului", „misiune mai puţin spinoasă, dar nu mai puţin fecundă (...). Dintre ştiinţe — precizează jurnalistul [19], ce nu încetase un moment de a fi istoric şi filolog —, vom concentra toată atenţiunea noastră mai cu seamă asupra istoriei române şi dreptului român". În ceea ce priveşte literatura, în afara unor formule generale privind „tot ce va fi bun şi frumos", programul adăuga, în spiritul preocupărilor folcloristice din totdeauna ale redactorului revistei: „...dar nu vom uita niciodată că sublima sorginte a oricărei literature se află pururea viuă chiar în gura poporului, mai ales cînd aceasta posedă colosala vigoare de fantezie a naţiunii române" [20].

Într-adevăr, în ceea ce-l privea, chiar din acelaşi număr, Hasdeu — care nu încetase a face periodice călătorii de studii fructuoase atît pentru cercetările filologice, cît şi pentru cele istorice (Serbia şi Ungaria, în 1871, din nou Transilvania, în 1874 etc.) — începea să publice *Istoria critică a românilor din Muntenia în secolul XIV*, din care prima fasciculă separată avea să se difuzeze în aprilie 1872, iar întregul volum I în 1873, cu titlul: *Istoria critică a românilor din ambele Dacie în secolul XIV. Vol. I. Pămîntul Ţărei Româneşti în secolul XIV* [21]. „Apariţiunea operei mele — îşi va aminti peste un sfert de secol autorul — produse o impresiune fără exemplu la noi" [22]. Mai mult chiar, „...primul punct singur, întinderea teritorială, foarte amplificat în mai multe privinţe, a fost publicat franţuzeşte la 1878, fiindu-mi cerut atunci de Ion Brătianu pentru Congresul de la Berlin" [23]. Cum relatase el însuşi în prefaţa ediţiei a doua şi relua cu mîndrie acum, forurile politice superioare ale ţării au recunoscut public valoarea şi noutatea acestei prime sinteze critice în cadrul istoriografiei noastre, semnificaţia ei patriotică în preajma proclamării independenţei depline a României: „Parlamentul, în şedinţa din 16 februarie 1873, votă un premiu pentru continuarea *Istoriei critice a românilor*" [24], printre susţinători numărîndu-se

---

[18] Cu apariţie, la început, săptămînală, apoi (de la 1 august 1872) bilunară şi, în fine (din martie 1873 pînă la sfîrşitul anului 1877), mensuală; o nouă serie a apărut în anii 1882—1883 (vezi V. Sandu, *ibidem*, p. 148—166).

[19] Este profesiunea pe care şi-a declinat-o la interogatoriul din 9 august 1870 (vezi „Manuscriptum", VII, 1976, nr. 4 (25), p. 168—169).

[20] Cf. şi *Curriculum vitae*, în *Scrieri literare...*, t. I, p. XXIX.

[21] „Ediţiunea II, revăzută şi foarte adaosă", închinată „Memoriei răposatului meu părinte şi magistru în ştiinţa istorică, Alexandru Petriceicu Hasdeu" (decedat la 9 noiembrie 1872), are titlul parţial modificat: *Istoria critică a românilor. Pămîntul Ţărei Româneşti*. Vol. I. *Întinderea teritorială — Nomenclatura — Acţiunea naturei*, Bucureşti, 1875 (pe copertă: 1874); la fel, traducerea franceză a primei părţi; *Histoire critique des Roumains. La Valachie jusqu'en 1400*. I. *Extension territoriale*. Edition entièrement refondue. Traduit du roumain sous les yeux de l'auteur par Frédéric Damé, Bucarest, 1878 (cu *Introduction* şi *Notice biographique sur l'auteur* ale traducătorului). Din vol. II, *Reacţiunea omului contra naturei — Originile urbane — Sinteza* a apărut numai „Făscioara I", Bucureşti, 1875 (pe copertă: 1874).

[22] *Etymologicum magnum Romaniae*, tom. IV. *Introducerea. Negru Vodă*, Bucureşti, 1898, p. XXVII.

[23] *Ibidem*, p. XXVI—XXVII. Reţinem şi adaosul autorului: „Este de regretat că ediţiunea franceză a rămas aproape necunoscută specialiştilor..."

[24] Exact în ziua în care Hasdeu împlinea 37 de ani.

Dimitrie Ghica, V. Boerescu, G. Chițu, T. Maiorescu și alți oameni politici de prim rang. Peste un an, „printr-un decret din 3 februariu 1874, Domnitorul a decernut autorului marea medalie de aur pentru istoria națională". Ion Brătianu voise chiar să înființeze o societate „pentru susținerea întreprinderii noastre", dar autorul, circumspect, declină propunerea, bucurîndu-se însă de sprijin oficial în tipărirea ediției a doua și în difuzarea cărții în școli.

Care este astăzi aprecierea istoricilor asupra acestei opere — fie și neîncheiate, potrivit planului inițial al autorului — , care a impresionat atît de mult pe contemporani, stîrnind însă și reacții critice, mai ales printre junimiști (G. Panu, A. Xenopol ș. a.)? Considerînd-o „poate cea mai originală operă istorică scrisă de un român", Lucian Boia, pe care l-am citat mai sus, adaugă : „Lectura cărții este fascinantă, chiar dacă cititorul avizat înțelege că multe teorii nu sînt suficient fundamentate, iar unele concluzii [apar] de-a dreptul fanteziste", date fiind puținătatea sau absența izvoarelor scrise pentru unele epoci și necunoașterea, pe atunci, a datelor arheologiei, pe care Hasdeu încerca să le suplinească mai ales prin scrutarea istoriei vocabularului limbii române. Cu toate acestea, uneori, marele înaintaș „are dreptate sau poate să aibă (căci unele probleme tratate de el nu sînt pe deplin limpezite nici astăzi)". De aceea, istoriograful actual conchide : „S-au pripit, poate, istoricii de mai tîrziu, care au ignorat în bloc sugestiile sale. O reinterpretare a operei istorice a lui Hasdeu în lumina cercetărilor mai noi ar merita să fie întreprinsă" și, în tot cazul — adăugăm noi — reeditarea ei, acum, la mai bine de un secol de la apariție, spre a putea fi accesibilă cel puțin specialiștilor[25].

În ceea ce privește conținutul *Istoriei critice*, deși în centrul atenției se află secolul al XIV-lea, „Hasdeu se referă, în realitate, la întreaga noastră istorie [de] pînă atunci", urmărind nu atît cronologia marilor evenimente, ci „o istorie a civilizației, axată pe marile probleme ale formării poporului român, continuității sale și întemeierii principatelor românești..." Evoluînd de la romantism *(Ioan Vodă)* la pozitivismul ilustrat de A. Comte și H. Spencer (căruia îi este dedicat volumul II), Hasdeu a apreciat pentru prima dată în țara noastră importanța cercetărilor interdisciplinare, sprijinindu-se pe științele naturii (cf. referirile la Cuvier, Darwin și la alții savanți naturaliști), dar și pe lingvistică. În același timp, istoricul nostru „are meritul de a fi înțeles mai puțin mecanicist decît unii pozitiviști evoluția societății ; el a intuit faptul că legile sociale, deși obiective, acționează totuși prin intermediul oamenilor, care le pot cunoaște și folosi"[26]. Căutînd a depăși determinismul geografic al istoricului englez H. Th. Buckle, Hasdeu adăuga, pe lîngă factorii naturali, și alți determinanți ai evoluției istorice : ginte, instituțiile, personalitățile și ideile oamenilor, dar și providența, ceea ce marchează una din limitele concepției sale, chiar

[25] Fragmente din prefețele celor două volume au fost reproduse, împreună cu un alt scurt text, de Pompiliu Teodor, în *Evoluția gîndirii istorice românești*, Cluj, 1970, p. 197—213. Dintre scrierile istorice ale lui Hasdeu, în afară de *Ioan Vodă cel Cumplit*, doar *Negru Vodă* a fost reeditat nu de mult de Gr. Brâncuș, în *Etymologicum magnum Romaniae*, 3, București, 1976, p. 641—851, iar cu trei ani înainte, o serie de articole și studii, publicate în diverse reviste, din 1858 pînă în 1901, au fost reunite de regretatul profesor Aurelian Sacerdoțeanu în două volumașe de *Scrieri istorice*, București, 1973 (Editura Albatros, Colecția „Lyceum", nr. 152—153).

[26] Lucian Boia, *Evoluția istoriografiei române*, p. 151—154.

în coordonatele epocii[27]. Oricum ar sta însă lucrurile, *Istoria critică* „marchează apogeul activității lui Hasdeu ca istoric"[28].

Îndreptîndu-se de acum înainte mai ales spre istoria limbii române, înțeleasă ca mijloc esențial de luminare a trecutului întregului popor, pe baza celor mai vechi texte, pe care el însuși le-a dat la iveală, și a investigațiilor etimologice, proteicul autor tipărea, în același an în care publica primul volum din *Istoria critică*, culegerea de versuri, intitulată simplu *Poesie*, în care se concentrau roadele reflecțiilor sale poetice, începute la vîrsta de 14 ani, dar care-și găsiseră expresie românească abia începînd din 1860. Dincolo de unele asperități și inegalități, Hasdeu a fost văzut de Tudor Vianu drept „talentul cel mai de seamă" al „unui *Sturm und Drang* românesc", cu un loc ce poate fi bine definit în evoluția poeziei românești[29]. Subscriind la această apreciere, G. Munteanu, unul din cei mai avizați cercetători ai acestei epoci, adaugă : „Hasdeu e un liric de o structură și cu virtualități unice în literatura noastră, pe care și le-a intuit și definit singur, la capătul unei perioade de căutări, în acea cu adevărat originală artă poetică intitulată *Viersul*, din 1872, și în sugestiva prefață la volumul *Poesie*, în 1873"[30]. Reproduse adesea în edițiile operei literare hasdeene, în antologii și manuale, cîteva din poeziile sale au intrat de mult în fondul stabil al literaturii române, ca, de pildă, *Bradul*[31], cu care în subtext se putea compara însuși poetul și savantul, ca și oricare temperament luptător :

Cînd arde soarele de mai,
Cînd vîntul iernii geme,
Mărețul brad pe naltul plai
Stă verde-n orice vreme.

O rădăcină de colos
Și-a sfredelit în stîncă,
Și de pe stîncă maiestos
Mai sfredelește încă!

De mult cu blocul de granit
El s-a făcut totuna,
Și pe-amîndoi necontenit
Îi zguduie furtuna.

. . . . . .

D-ar fi să-i dați în văi adînci
Odihnă dezmierdată,
Răpindu-i viscole și stînci,
L-ați omorî pe dată[32],

---

[27] Vezi Vasile Vetișanu, *Bogdan Petriceicu Hasdeu*, în : *Istoria filozofiei*, vol. I, București, 1972, p. 468—477 (*Filozofia istoriei*).

[28] L. Boia, *Evoluția istoriografiei române*, p. 155.

[29] *B. P. Hasdeu, poetul*, în *Figuri și forme literare* (București, 1946), reprodus în volumul *Studii de literatură română*, București, E. D. P., 1965 (*Prefața* semnată la 25 aprilie 1964, cu mai puțin de o lună înaintea sfîrșitului prematur), p. 127—135 (citatele la p. 128 și 135).

[30] *B. P. Hasdeu*, București, 1963, p. 65—66 (vezi și comentariile ce urmează, p. 67—84) ; în același sens și I. C. Chițimia, *B. P. Hasdeu*, în *Istoria literaturii române*, II, București, 1968, p. 677—682.

[31] Astfel, antologia *Poezia română clasică* (3 vol., București, Ed. Minerva, B. p. t., nr. 556—558, 1970), îngrijită de Al. Piru și Ioan Șerb, reține patru din poeziile lui Hasdeu : *Viersul*, *Complotul bubei*, *Odă la ciocoi* și *Bradul* (vol. II, p. 179—195).

[32] Scriitorul a reunit un alt ciclu de poezii în volumul publicat peste aproape un sfert de secol, *Sarcasm și ideal* (1897), continuînd să scrie versuri pînă în ultimii ani ai vieții (Vezi „Manuscriptum", an. VIII, 1977, nr. 4 (29), p. 69—70 ; an. X, 1979, nr. 1 (34), p. 119—126). Dintre acestea din urmă reproducem o poezie caracteristică prin nota ei ironic-autobiografică (facsimil și transcriere, p. 121) :

Mulți proști au zis ș-o să mai zică :
Hasdeu n-a isprăvit nemică...
Ei n-au dreptate cînd mă rîd,
Căci eu, dacă eram cu minte,
Aș fi murit mult mai-nainte,
Ca gura proștilor s-o-nchid.

deşi unii exegeţi, ca G. Călinescu, Ş. Cioculescu şi alţi istorici literari, sînt mai rezervaţi în aprecierile lor [33].

Cea de-a doua direcţie fundamentală a preocupărilor ştiinţifice ale lui Hasdeu, care va deveni din aceşti ani preponderentă — fără a înlocui complet pe prima şi, în tot cazul, mereu apelînd la ea — a determinat ea însăşi şi, de la un punct, a fost favorizată de trei evenimente ce s-au succedat la scurtă distanţă, aducîndu-i cu timpul notorietatea deplină în ţară şi în străinătate, începînd din jurul vîrstei de 40 de ani : încredinţarea în 1874, în timpul ministeriatului lui Titu Maiorescu, a unui curs liber de „filologie comparată" indoeuropeană la Facultatea de litere şi filozofie a Universităţii din Bucureşti, prelegerile deschizîndu-se oficial la 14 octombrie[34], numirea sa de către ministrul G. Chiţu, la 17 mai 1876, ca director al Arhivelor Statului, unde va lucra pînă la 1 aprilie 1900 ; în sfîrşit, alegerea sa la 13 septembrie 1877 ca membru al Academiei Române, la Secţia filologică — potrivit opţiunii sale, determinate de preocupările-i ştiinţifico-literare preponderente, mai ales din ultimii ani — , şi nu la cea istorică [35].

Ca prim rezultat al cursului început în cadrul Universităţii, la 10 ani după înfiinţarea acesteia, Hasdeu publica în 1875, în patru fascicule succesive : *Principie de filologie comparativă ario-europee, cuprinzînd grupurile indo-perso-tracic, greco-italo-celtic şi leto-slavo-germanic, cu aplicaţiuni la istoria limbei române.* Tom. I. *Istoria filologiei comparative.* În anii următori, cum rezultă din unele rezumate publicate sau din caietele de note ale foştilor studenţi, s-a ocupat de clasificarea morfologică a limbilor, de cea genealogică şi de patria primitivă a indoeuropenilor, de literatura populară, precum şi de : *Elementele dacice în limba română, studiate din toate punctele de vedere : fonetică, morfologie, lexicologie, sintaxă şi semasiologie* (1896—1898)[36]. Evident, de acest curs sînt legate o serie de studii, mai ales cele consacrate elementelor autohtone ale limbii române, cum sînt : *Originile păstoriei la români, Elemente dacice.* I. *Cioban, baci, stînă,*

Mulţi proşti atîta fac de cată
Tot ce-a greşit Hasdeu vrodată :
O fac cu rost şi fără rost.
O fi, n-o fi, e sigur una :
Hasdeu muncise totdauna
Şi n-a fost niciodată — prost.

[33] G. Călinescu, *Istoria literaturii...*, p. 324 : „Lirica este, dintre toate ramurile încercate cea mai slabă" ; Ş. Cioculescu, în *Istoria literaturii române moderne*, scrisă împreună cu Vl. Streinu şi T. Vianu (Bucureşti, 1944), reed. E. D. P., 1971, p. 126 : „Activitatea versificatorului e mai mult neînsemnată decît inegală. Hasdeu nu are temperamentul contemplativ al unui poet..." Vezi, de asemenea, M. Drăgan, *B. P. Hasdeu*, p. 214—223 *(Nostalgia poeziei)*, iar acum în urmă : Stancu Ilin, *Teme şi motive în poezia lui B. P. Hasdeu*, RITL, t. 29, 1980, nr. 3, p. 383—395 ; idem, *Coordonate ale poeziei filozofice la B. P. Hasdeu*, ibidem, t. 30, 1981, nr. 1, p. 19—30 ; Corina Popescu, *Proza umoristică a lui B. P. Hasdeu*, ibidem, p. 31—38.

[34] Ce e drept, cursul a fost suspendat în 1875 de acelaşi T. Maiorescu, „într-un moment de iritaţiune", dar la 31 mai 1876 titularul era rechemat de noul ministru G. Chiţu, iar la 2 octombrie 1878 numit profesor titular, în urma votului favorabil, nu fără discuţii, al Adunării Deputaţilor ; Hasdeu a rămas în acest post pînă în 1901, cînd a fost trecut printre profesorii onorifici.

[35] Vezi „Analele Societăţii Academice Române", t. X, 1877, p. 95 : din 16 voturi ale membrilor prezenţi — preşedinte fiind Ion Ghica — , Hasdeu a obţinut 14 (s-a înregistrat un vot contra şi o abţinere).

[36] Arhivele Statului, Bucureşti, mss. 1463—1476.

urdă, brînză. Studiu de filologie comparată[37], *Studie gramaticale asupra limbei dacilor. Genitivul și dativul*[38], *Fragmente pentru istoria limbei române. Elemente dacice*, I. *Ghiuj*; II. *Ghiob* (București, 1876)[39] și altele. Tot în acest din urmă an a apărut interesantul studiu *Baudouin de Courtenay și dialectul slavo-turanic din Italia. Cum s-au introdus slavismele în limba română*, în care se insistă asupra împrumuturilor pătrunse pe cale cultă.

Din activitatea la Arhivele Statului a rezultat mai ales tomul I din *Cuvente den bătrîni*, a cărui publicare în „Columna" a început exact peste un an de la numire. În sfîrșit, alegerea la Academia Română, unde Hasdeu a fost o prezență din cele mai prestigioase — îndeplinind foarte curînd funcția de secretar general și de secretar al Secției literare (1879—1885) —, a avut drept cel mai însemnat rezultat redactarea, începînd din 1884, a impresionantului *Etymologicum magnum Romaniae*, precum și prezentarea mai multor comunicări și rapoarte, inserate în „Analele" înaltului for cultural-științific, de-a lungul unui sfert de secol.

Așadar, mai ales, odată cu 1877 va începe marea glorie de lingvist și filolog a lui Bogdan Petriceicu Hasdeu, care a culminat cu cele două opere fundamentale — *Cuvente den bătrîni*, de care a fost absorbit între anii 1877 și 1881, și *Etymologicum magnum Romaniae*, la care a lucrat între anii 1884 și 1898. Vor mai fi în acest răstimp și unele lucrări istorice, ca *Negru Vodă* și altele, sau cu implicații istorice, ceea ce se va întîmpla nu o dată[40], dar pe primul plan vor rămâne, totuși, cele lingvistice și filologice.

Cu spiritul său acut de observație, I. L. Caragiale — care nu o dată l-a „înțepat" pe Hasdeu, mai ales în ultima perioadă a vieții —, deși i-a păstrat o reală stimă, a observat această dualitate a investigațiilor științifice ale „savantului academic", cu preponderența, totuși, a celor lingvistice. Deși a fost publicată mai tîrziu decît anii ce ne preocupă aici, următoarea șarjă, mai mult amicală decît ironică, este elocventă[41]:

TRECUTUL ȘI PREZENTUL
ISTORIE ȘI LIMBĂ

În cercurile literare și științifice din Capitală nu se vorbește decît de știrea îmbucurătoare că savantul nostru limbist d. B. P. Hăsdău va da la lumină în curînd o publicațiune de cea mai mare importanță sub titlul Trecutul și prezentul — Istorie și Limbă.

Deși vastele cunoștințe ale bătrînului academician sunt o garanție că lucrarea aceasta are să fie din toate punctele de vedere eminentă, totuși naște întrebarea: în ce parte are să fie mai tare genialul autor — în istorie sau în limbă? (...).

Cu oarecare siguranță, prin urmare, se crede că partea principală a lucrării, istoria, va fi atinsă numai în treacăt, și din punct de vedere limbistic numai; iar limba, din punct de vedere istoric, va fi temeiul lucrării.

Așa fiind, noi credem că mai nemerit ar fi fost să se intituleze eminenta lucrare a savantului academic: Istoria ca Limbă și Limba ca Istorie".

---

[37] „Columna lui Traian", V, 1874, nr. 5, p. 101—107, 124; vezi și continuările: *ibidem*, nr. 6, p. 156: *Traistă*; nr. 7, p. 173—177: *Dulău și mosoc. Țurcă*; nr. 9, p. 234—235: *Elemente latine*.

[38] *Ibidem*, nr. 6, p. 150—154.

[39] Extrase din „Columna" (1876), cu unele completări.

[40] Cf., de exemplu, ediția de *Scrieri istorice*, îngrijită de A. Sacerdoțeanu, citată mai sus, în care este greu să se facă o delimitare între lucrările strict istorice și cele lingvistico-filologice.

[41] În „Moftul român", 1893, nr. 5, 11 februarie, p. 2—3; reprodus în: I. L. Caragiale, *Opere*, 3, ediție critică de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu, Liviu Călin, București, 1962, p. 256.

UN PAMFLET VERSIFICAT DE LA SFÎRȘITUL SECOLULUI AL XVIII-LEA *

ANDREI NESTORESCU

1. Supunem atenției filologilor, specialiștilor în literatura veche și istoricilor vieții religioase a românilor, deocamdată într-o ediție de semnalare, *Stihurile asupra preasfințitului papa al slăvitului Rîm*, scriere importantă de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, expresie fidelă, în domeniul confesional, a conștiinței de sine, ca entitate spirituală, a populației românești majoritare din Transilvania. Prin publicarea integrală a textului, de o amploare cu totul neobișnuită — 2060 de versuri ! — pentru locul și vremea în care a fost compus și răspîndit, urmărim, înainte de toate, scoaterea dintr-un prea îndelungat anonimat a unei creații singulare, deopotrivă teologice, istorice și poetice, în care ironia (evidentă încă din titlu), sarcasmul și invectiva devin adeseori argumente ale demonstrației și conferă polemicii religioase, ca și izvorului narativ, virtuțile pamfletului literar.

2. Opera nu este total necunoscută, deși nu apare, măcar citată, în nici o istorie importantă a literaturii române vechi (și nici în tratatul academic în curs de tipărire). După știința noastră, ea a fost menționată și comentată, mai întîi, de Dimitrie Popovici [1], care o integrează, împreună cu *Plîngerea sîntei mănăstiri a Silvașului*, tipului de cronică versificată transilvăneană, neinfluențată de modele grecești și caracterizată „printr-un amestec natural de narațiune istorică și de efuziune lirică". Din aprecierile de ansamblu („Poetul narează împrejurările în care s-a făcut unirea cu biserica Romei și își definește energic poziția lui antipapală"), ca și din reproducerea a numai 10 versuri, exclusiv cu privire la Atanasie Anghel, bănuim că savantul clujean nu a citit decît primele două capitole ale lucrării. *Stihurile...* mai sînt amintite de Dan Simonescu [2], care le refuză calitatea de „cronică rimată" și, pe urmele lui D. Popovici, de I. Șiadbei [3], într-un context istorico-literar similar.

3. Ca gen, *Stihurile...* se înscriu în rîndul polemicilor religioase cu caracter dogmatic, în cazul de față dintre „pravoslavnici" pe de o parte,

---

* Text prescurtat al comunicării susținute în ziua de 26 martie 1982 la Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu".

[1] D. Popovici, *Studii literare, I. Literatura română în epoca „Luminilor"*, ediție îngrijită și note de I. Em. Petrescu, Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 145—147, 185.

[2] *Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII—XVIII)*, studiu și ediție critică de Dan Simonescu, Editura Academiei, București, 1967, p. 5, 19.

[3] I. Șiadbei, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Albatros, București, 1975, p. 167.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 3, p. 290—321, București, 1982.

şi „papistaşi" şi „uniaţi" pe de alta, fiind, în esenţă, o violentă „întîmpinare împotriva primatului papei", cu elemente de „mărturisire ortodoxă", pe linia celor atît de răspîndite în cultura medievală a Răsăritului, inclusiv în aria românească [4]. Importanţa reală a acestei scrieri polemice nu constă însă în latura ei teoretică — alcătuită în general din locuri comune, fără subtilităţi de interpretare teologică — ci în faptul că ilustrează, cu pregnanţă, o realitate confesională cu adînci implicaţii naţionale şi sociale: rezistenţa acerbă a românilor din Ardeal — numai ei (şi o minoritate sîrbă) de religie ortodoxă — faţă de unirea cu biserica Romei, proces istoric complex, cu consecinţe însemnate în viaţa tuturor transilvănenilor [5]. Într-o asemenea lumină, *Stihurile...* reprezintă o mărturie în plus, pînă acum neinvocată, a luptei românilor pentru păstrarea fiinţei proprii, împotriva deznaţionalizării prin catolicizare urmărită de stăpînirea habsburgică. Însăşi redactarea unei opere propagandistice de mare întindere în formă versificată, necesitînd aşadar un efort creator suplimentar cu totul deosebit, trădează, după noi, intenţia expresă de realizare — prin deplina accesibilitate — a maximei circulaţii, mizîndu-se pe memorizarea şi, implicit, răspîndirea orală a stihurilor de factură populară.

4. Autorul anonim al *Stihurilor...* este, fără îndoială, un cleric ardelean ortodox, adversar declarat al catolicismului şi al „unaţiei", posedînd o cultură teologică şi istorică în măsură să-i permită susţinerea unei polemici religioase cu argumente şi cu exemple din diferite domenii. Este foarte posibil ca activitatea să şi-o fi desfăşurat în Şcheii Braşovului, sau măcar să fi petrecut un timp mai îndelungat acolo, şi aceasta nu numai pentru că Braşovul era un centru recunoscut al rezistenţei împotriva unirii, o „adevărată cetate naturală a ortodoxiei" [6], unde scrieri de felul *Stihurilor...* şi-ar fi justificat pe deplin compunerea, avînd răspîndirea asigurată, ci mai ales pentru că s-a folosit, în alcătuirea pamfletului său, de manuscrisul cronicii lui Radu Tempea II, *Istoria sfintei beserici a Şcheilor Braşovului*, ceea ce îl indică drept un familiar al locurilor. Într-adevăr, capitolul al 2-lea al *Stihurilor...*, care începe cu versurile „Simţit-au Ardealul mare/ De la papa turburare" este aproape identic [7] cu cunoscutele „*...alte ale lui Atanasie stihuri*" (1727) atribuite cronicarului braşovean. Dacă nu cumva ambii versificatori s-au inspirat, la interval de o jumătate de veac, dintr-un arhetip rămas necunoscut, atunci ipoteza redactării *Stihurilor...* la Braşov nu ni se pare hazardată [8]. În afara unor asemenea

[4] Amintim, în acest sens, *Întîmpinare împotriva primatului Papei*, a patriarhului Ierusalimului, Nectarie, tipărită la Iaşi, în greceşte, în 1682, şi *Pravoslavnica mărturisire*, a mitropolitului Petru Movilă, tradusă din greceşte de Radu Greceanu şi tipărită pentru prima oară în româneşte la Buzău, în 1691.

[5] Din vasta bibliografie a „unaţiei" — teologică, istorică şi istorico-literară — credem că e suficientă consultarea, în problema care ne interesează, a lucrării fundamentale a lui N. Iorga, *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor*, ediţia a II-a, Bucureşti, vol. I 1929, vol. II 1932.

[6] Lucian Blaga, *Gîndirea româneacscă în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, ediţie îngrijită de George Ivaşcu, Bucureşti, 1966, p. 50.

[7] Modificările operate sînt minime: cîteva cuvinte înlocuite cu sinonime, adăugarea a 4 versuri la final, corectarea metrului versurilor.

[8] Ipoteza scrierii *Plîngerii sîntei mănăstiri a Silvaşului* (cca 1762) la biserica Sf. Nicolae din Şchei se bazează pe acelaşi argument : un număr de versuri din cronica lui Radu Tempea II se regăseşte, aidoma, în cronica rimată anonimă (cf. Octavian Şchiau şi Livia Bot, *Studiu introductiv*, la ediţia Radu Tempea, *Istoria sfintei beserici a Şcheilor Braşovului*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1969, p. 16—17).

izvoare interne, anonimul a mai folosit, cu siguranță, și izvoare străine. Cele mai la îndemînă par a-i fi fost polemicile religioase ucrainene și rusești, cu mare circulație în lumea ortodoxă. Numeroasele și detaliatele referiri la istoria acestor meleaguri „pravoslavnice", ca și filorusismul, mereu prezent începînd cu capitolul al 6-lea, nu se pot explica numai ca expresie a unor afinități, fără luarea în considerație a surselor documentare, chiar dacă Rusia, „lauda lumii" și „singură capul minunii" le oferea neuniților din Ardeal certitudinea că ortodoxia și-a găsit un protector puternic.

În întregimea ei, lucrarea a fost încheiată cîndva în jurul anului 1780; putem însă presupune, avînd în vedere amploarea textului, că unele capitole au fost scrise mai devreme. Ultimele evenimente istorice pomenite în cuprins, dacă noi le-am interpretat corect, par a fi de prin 1771—1774: cucerirea Crimeii de către ruși în 1771 (vers. 991—1002; 1039—1060), prima împărțire a Poloniei, din 1772—1773 (vers. 1105—1136), desființarea Ordinului iezuiților în 1773 (vers. 1913—1920), transformarea Rusiei, după pacea glorioasă de la Kuciuk-Kainargi (1774), în marea putere apărătoare a întregii creștinități ortodoxe (vers. 997—1002; 1153—1164). Nu excludem însă posibilitatea, dată fiind ambiguitatea exprimării poetice, ca vers. 991—1002 și 1039—1060 să semnifice alipirea Hanatului Crimeii la Rusia (1783), iar vers. 1909—1920 să se refere la reformele religioase ale lui Iosif al II-lea (doar el amintit — vers. 1909 —, nu și Maria Tereza) de după 1780, inclusiv la Edictul de toleranță din 1781, ceea ce ar explica și optimismul autorului cu privire la viitorul strălucit al „pravoslaviei".

5. Valoarea literară a *Stihurilor...* este determinată de conținutul lor propagandistic, de polemică religioasă: imaginile poetice sînt aprioric sacrificate în favoarea preciziei comunicării și a logicii argumentării. Puținele comparații sugestive au tot rol explicativ, de demonstrație:

Și cum pre plumb covîrșaște
Aurul și-l biruiaște,
Așa a papii tărie,
Împărătească domnie
Și putere, lui supune,
Cu de-a lui dovezi ce spune ...
(vers. 1313—1318)

. . . . . .

Cum soarele are nume
De tată și domn în lume
Și cum luna priimește
Din soare rază și crește,
Așa împăratul are
De la papa luminare ...,
(vers. 1321—1326)

ca şi descrierile unor scene anume, precum aceasta a ritualului slujbei catolice, voit hilară :

În beserici, ori la care,
N-au icoane, nici oltare,
Ci-ndată-aprinzînd făcliia,
De olac fac liturghiia.
Unii-încep, alţii sfîrşesc,
Alţii tuşind să gătesc,
În care amestăcare,
Ca aceia de mirare,
Nu ştii la care oltare
Vei face îngenunchiiare,
Că merg de rînd clăcuind,
Multe liturghii şoptind
[Şi], precum am zis, nu cîntă
Liturghiia, ce-o fac mută,
De la care n-ai dulceaţă
Cît iaste un fir de aţă,
Neavînd ceva să-ţ placă
Într-acea de olac clacă.
Un copil numai o carte
Vezi mutîndu-o într-o parte,
Într-alta, dar şi încoace
Şi-ncolo popa să-ntoarce,
În genunchi dar să rîdică,
Ce **face nu ştiu** nimică.
(vers. 631—654)

Mijloc predilect al polemicii pătimaşe, raţionamentelor li se adaugă, cu drepturi egale, invectiva. Întregul text al *Stihurilor*... colcăie de imprecaţii, la adresa papei, a lui Atanasie Anghel, a iezuiţilor, a uniţilor (fie ei polonezi sau „vicleni" români ardeleni). Papa, în special, nu este iertat de nici o ocară. El este numit, pe rînd, „ticălos", „ticăit", „mişăl nebun", „fiară amară", „pierdut de minte", „păgubaş de minte", „Antihrist... buiuguind ca de boală". În aproape toate capitolele pamfletarul i se adresează direct, cerîndu-i socoteală, pentru învăţătura lui „păgînă şi puturoasă" şi pentru „meşteşugurile ca de drac", în termeni de-a dreptul injurioşi :

Tu însă, slugă vicleană
A lui Hristos şi avană,
Papo de Rîm, cu ce minte
Cutezi a face necinste
Crucii Domnului, de care
Dracii au cutremurare,
De-o porţi pe-ale tale picioare
Care-s pline de putoare
Şi-apoi tu, făr' de ruşine,
Dai de sărută oricine?
(vers. 357—366)

Că autorul anonim al *Stihurilor...*, dacă s-ar fi ostenit într-adins, ar fi putut crea pagini de literatură adevărată, fiind înzestrat cu aptitudinile necesare, o dovedește din plin și acest remarcabil portret al „uniatului", asemuit în cele din urmă cu o aberație a naturii, cu o cioară verde :

Acum, dar, las ca oricine
Să judece cum să cuvine
Acești uniți chiar ce nume
Pot să aibă ei în lume:
Papistași a-i numi, iată,
Cu dînșii nu-s de o ceată;
Pravoslavnici a-i chiemare,
Nu-i lasă legea ce are;
Cu dreptate să cuvine
A-i numi fiară mai bine,
Care nu-s cai, nici îs ciute,
Ci niște jiganii slute,
Sau mai bine a le zice
Ciocoi verzi gata la price,
Carii cu toți vor să aibă
Amestecături și treabă.
De la noi nu să îndură
A să rumpe pentru ură,
De tot cu papa afară
Într-o țarină nu ară.
(vers. 795—814)

În ceea ce privește versificația propriu-zisă, aceasta trădează un versificator, dacă nu inspirat, în orice caz experimentat, cu știința rostirii versului și a transcrierii lui exacte. Ritmul, în general trohaic, este respectat cu destulă strictețe, ca dealtfel și măsura versurilor, de 7 și (în special) 8 silabe, majoritatea abaterilor, ușor sesizabile, datorîndu-se evident copiștilor, care elimină sau introduc silabe din nepricepere ori neatenție. Grupate pereche, rimele — cele perfecte — sînt de obicei banale, sărace, cu cîteva excepții (*păput — gurguți, răpaos — adaos, Neapoliteanul — gliganul, prorocii — otrocii*) previzibile, de aceea se reținu cu precădere asonanțele, adeseori surprinzător de rafinate, cu aspect de rimă rară: *oglindă — pildă, furnici — adînci, acum — Crîm, monarși — simbrași, Brandeburgul — plugul, zarvă — gîlceavă, rău — Haltcheu, dobîndă — ghindă, Eosofor — pristol, dînsul — i s-au prinsu, deadinsul — plînsul* etc. Spre deosebire de alte lucrări similare din epocă — cronicile rimate, bunăoară —, al căror prozaism este accentuat de imperfecțiunile formale, monotonia *Stihurilor...* rezultă tocmai din corectitudinea exemplară a versurilor, mereu identice, ca ton și ca frazare, unul cu celălalt.

6. Originalul *Stihurilor...*, după cît se pare, nu s-a păstrat. Copiile descoperite pînă acum sînt în număr de trei :

A : Biblioteca Centrală de Stat (București), Ms. R $\frac{\text{XIX}}{\text{I—61}}$ (identificat de noi). Copie de la sfîrșitul sec. al XVIII-lea sau de la începutul

sec. al XIX-lea. Alfabet chirilic. Titlul : *Stihurile asupra preasfinţitului papa al slăvitului Rîm*. Particularităţi fonetice sud-ardelenești. Mai conţine : *Istoria răposatului Domn, Măriei Sale Grigori Ghica Dvodă* și texte bisericești în neogreacă.

B : Biblioteca Academiei R.S.R., Ms. rom. 2241 (singurul cunoscut de D. Popovici, D. Simonescu, I. Șiadbei). Copie de la sfîrșitul sec. al XVIII-lea. Alfabet chirilic. Titlul : *Stihuri asupra preasfinţitului papa al slăvitului Rum*. Particularităţi fonetice sud-ardelenești. Intrat în fondul B.A.R. din 1902 !

C : Arhivele Statului Piatra Neamţ, Ms. nr. 35 (semnalat nouă de N. A. Ursu). Copie de la sfîrșitul sec. al XVIII-lea. Alfabet chirilic. Titlul : *Stihuri asupra preasfinţitului papa al slăvitului Rîm*. Particularităţi fonetice moldovenești. Mai conţine : *Copie adevărată pentru sfînta icoană a Maicii Domnului de la Mănăstirea Neamţului, Cîntările troicinicului glasului, Condaci și icoasă de laudă către sfinţitul mucenic Haralampie, Stihuri grecești*, alte însemnări cu caracter bisericesc.

Ms. **A**, atent și îngrijit copiat, conţine numărul cel mai mare de versuri, înșiruite într-o succesiune logică a tuturor momentelor discursului. Faţă de acest ms., ms. **B** prezintă o omisiune (vers. 501—502), cîteva versuri corupte și, în special, o gravă greșeală de copist : vers. 904—978, din „vorba întâi", sînt plasate după vers. 830, în capitolul 6, modificînd radical înţelesul ambelor secţiuni. Ms. **C** este lacunar : are numai 8 capitole (numerotate însă corect, de la 1 la 8) în loc de 10, desigur din neatenţia copistului, care înlocuiește finalul capitolului 2 (vers. 263—315) cu finalul capitolului 4 (vers. 523—594), sărind așadar, după vers. 262, direct la vers. 593 ; din capitolul 10 (aici : 8) lipsește de asemenea finalul (vers. 2019—2060), prin dispariţia unei file.

În aceste condiţii, am ales ca text de bază pentru transcrierea noastră ms. **A**, care credem că reprezintă versiunea cea mai apropiată de arhetipul pierdut [9].

3r

STIHURILE ASUPRA PREASFINŢITULUI PAPA AL SLĂVITULUI RÎM

CAP. 1

Ce limbă politicească
Deplin poate să vestească
Cu ce meșteșuguri multe
Și la ţară și la munte
Papa de Rîm să silește
Și neîncetat să trudește
Pre pravoslavnici să-i tragă
Întru calea lui cea largă,
Să-i unească în credinţă
Cu-a lui drăcească voinţă!
O, cum, Hristoase preasfinte,
Îţi rum[p]să-ale tale veșminte

[9] Pînă la realizarea ediţiei critice a *Stihurilor* ..., însoţită de comentariile textologice adecvate, ne-am îngăduit, în ediţia de faţă, să intervenim în cîteva situaţii — cerute imperios de context — și să preferăm variante lexicale din celelalte două manuscrise, pe care le-am marcat cu asterisc, reproducînd toate formele în note de subsol. De asemenea, tot prin confruntarea cu mss. **B** și **C**, am introdus între paranteze drepte unele completări strict necesare, îndeosebi pentru restabilirea măsurii versurilor. În vederea conservării faptelor de limbă, nu am operat însă, din aceleași raţiuni prozodice, eliminări de silabe sau de cuvinte. Am corectat tacit acele greșeli de copist corespunzătoare, astăzi, erorilor de tipar și am modernizat punctuaţia.

Îngerul lui Eosfor [10]
Ce s-au suit pre pristol
Şi-Antihrist însuş pre sine
Să-arată cu fapta-în lume;
Şi cum la ai săi dă voie
Pre robii tăi la nevoie
A-i aduce cu a sale
Făr' de ruşine taclale,
După ce el prin mîndrie
Şi-au uitat de omenie! //
3v Nimic seamă nici de tine
Nu poartă, mare stăpîne,
Ci cu-a sa drăcească price
A fi cap lumii să zice
Şi strigă în gura mare,
Fără leac de ruşinare,
Cum că el n-are păcate
Şi nici să teme de moarte,
Nici a lui, dar, orice faptă
Nu cade supt judecată!
Ah, Doamne, ce nebunie
L-au prins făr' de omenie
Pre papa, de să înşală
Buiuguind ca de boală!
Crez, după loc de vom face
Socoteală cum nu-i * place,
[Că] Ierusalimul iaste
De mii de ori cu veste,
Decît Rîmul, sfîntă casă
A lui Dumnezeu aleasă,
În carea din vecii lăcaşă,
Împărăţii şi sălaşă,
Credincioşii cu prorocii
Au avut şi cu otrocii, //
4r Unde şi Hristos în lume
Ş-au vestit sfîntul său nume.
După-a papii socoteală,
De care rău să înşală,
Mai cu cale dar să vine
La Ierusalim oricine
Să facă închinăciune
Cu datoarea plecăciune,
Că Ierusalimul iaste
Dinceput cu sfîntă veste,
Iar Rîmul, dar, cu schimbare
Între vacuri de mirare,
Să-începu de la strămoşi,
Cu-împăraţi necredincioşi.
Dar la Ierusalim s-au născut
Cel de ceriuri neîncăput,
Hristos Domnul Dumnezeu,
Care ne-au scos de la rău.
La Ierusalim au şi trăit
Şi-într-însul au pătimit
Răstignire, îngropare,
Cel fără de-asămînare.
Ce să umflă papa dar[ă]
Şi grăieşte-aşa ocară, //
4v Cum de la Petru el are
Decît toţi titlu mai mare? [11]
Au Petru cu Hristos are
La ceva asămănare?
Sau Petru pre cruce moarte
Au tîmpinat pentru gloate?
Petru asămenea iaste
Cu alţi apostoli la veste,
Iar mai mult nimică n-are
Osăbi de daruri lucrare.
Papa, de nu s-ar mîndri,
Singur nu s-ar ocări
Şi arhiereu el ş-ar zice,
Pre pămînt fără de price.
Dar a lui faptă nedreaptă
Poate să să chieme treaptă
Şi, cum să vede poveste,
El dar Antihrist chiar iaste,
Care cînd stai cu-amănuntul
A-i gîndi aşăzămîntul,
Cutremuri şi îngrozire
Te cuprinde preste fire,
Pentru că el, ticălosul,
Vrînd a-ş înmulţi folosul, //
5r În suflet odihnă n-are
Fără de o turburare,

---

[10] Lucifer. (gr. ὁ ἑωσφόρος)

* **A**, **B**: lui; **C**: nu-i.

[11] Legitimitatea primatului papei este motivată de teologii catolici prin faptul că Iisus Hristos i-ar fi arătat o atenţie deosebită Sfîntului Petru, pe care şi-a întemeiat biserica, încredinţîndu-i oile sale spre păstorire şi, totodată, cheile împărăţiei cerurilor; ca urmaş de fapt şi de drept al apostolului Petru, pontiful roman trebuie considerat capul întregii biserici creştine şi unicul reprezentant al lui Hristos pe pămînt.

Cum cu a lui meşteşuguri
Să poată cu vicleşuguri
Pre cei de nu cred să-i aducă
Cu dînsul, să cază în muncă.
Aşa supt soare oriunde
Locurile le pătrunde,
Prin trimişii săi cu multă
Cheltuială şi să luptă
Pre pravoslavnici să-i înveţă
Cu mincinoasă blîndeţă,
Ca să-l creadă că el iaste
Cap lumii şi la toţi veste.
Mai arată, lîngă-aceia,
Că a ceriurilor cheia
La dînsul iaste şi le face
El întrare-în rai cu pace.
Aşijderea mai învaţă
De dau numai într-o faţă
La mireni, ca din scriptură,
A lor cuminecătură,
Zicînd că-aceia nu strică,
Nici credinţa nu rîdică. //
5v Pentru cei bărboşi, aceasta
În Rîm au hotărît basta!
O, cum papii n-au ruşine
A grăi tălpijăciune
Şi nicidecum nu au teamă,
Căci nu ţin porunca-în seamă,
Care, cînd Hristos la cină
Au grăit cu vorbă lină
Anume de-al său păhar,
Ca să bea toţi că-i cu har,
Iar pentru barbe nu zice
Nici că-i rău, dar nici ferice!
Însă de-a lor azemit
Fără aluat nedospit,
Pre pravoslavnici poftesc
Cu cuvînt dulce, frăţăsc,
De nu vor să-l priimească
Încai să nu-l ocărască,
Că de vor fi în unire
Nu li s-a face silire
Ei cu prescuri să slujască
Slujba cea dumnezeiască.
Adecă le face voie
Ca să-i bage la nevoie //
6r Şi-aşa în tot chipul fac
Meşteşuguri ca de drac,
Cum ar putea să înşale
Pre creştini la a sa cale.

Celor proşti făgăduieşte
Că n-or fi iobagi domneşti,
Celor mai de frunte, cinste,
Că doar l-or avea părinte.
Pre toţi îi îmbrăţăşază
Cu lumină şi cu rază,
Pîn' ce la chin îi va duce
Mai cumplit decît pre cruce,
Şi din foc curăţitori
Ce arde fără cuptori
Şi pre sufletile toate
Lămureşte după moarte,
Învaţă şi povestesc
Cu temei papistăşăsc,
Cari-i numai zugrăvit,
Din minciuni alcătuit.
Aşa şi de Duhul Sfînt
Bîrfesc un cuvînt urît,
Să strice vechiul temei
Cu ilestru de hemei //
6v Şi-învaţă învăţătură
Ci nu iaste în scriptură.
Toate dar acestea, papa,
Cele sfinte, ca şi apa,
A le-îneca să sileşte,
Din temelii le clăteşte
Şi cu eresuri nespusă,
Ca cu nişte cursă-ascunsă,
Toată lumea ca s-o prindă
Umblă, cu foc s-o aprindă.
Celor ce nu vor să-l crează,
Dacă sînt supt a lui pază,
Făr' de nici o judecată
Le face de moarte ceartă,
Iar cînd lui i se închină
Şi-i aduc tipsie plină,
Făr' de nici o greutate
Îi sloboade de păcate.
Celor ce la el aleargă
Postul lesne le dezleagă,
Pentru puţintea mătrice
În veci carne să mănînce.
Sarcina lui grea nu este,
Ca un cuvînt de poveste; //
7r Nu-i grea, nici ciulini n-are
Să-ţi facă sagnă-în spinare:
Bea, mănîncă şi iubeşte
Şi cît eşti te veseleşte!
Dacă ai a papii voie,
După moarte n-ai nevoie.

În Rîm de-aceasta, părinte,
Trăiesc muieri foarte multe.
Blagoslovite de faţă,
În curvie să răsfaţă,
Nu mai au cu el tocmală
De-i plătesc pentru greşală.

CAP. 2

Simţit-au Ardealul mare
De la papa turburare
La anul peste o mie
Şapte sute, ah, urgie,
Şi unul [12], cînd purta cîrma
A vlădicii[i]şi turma
O îndrepta ticăitul *
Atanasie [13] perdutul,
Care om de jos au fost
Neamul lui, şi de soi prost. //
7v Şireţii cei rîmleneşti,
Paterii papistăşăşti,
Îndată l-au nemerit
Om prea lesne de-amăgit.
Ca unui mojic în lume
I-au dat titlu de mărime
Şi, daca-a muri, i-au spus
Că va fi cu Hristos sus,
Numai el să priimească
Credinţa papistăşască
Şi să creadă cum că iaste
Papa fără de poveste,
Cap văzut chiar preste toate
Cîte sînt supt ceriuri gloate.
Asemenea pre-a lui popi,
Pre nişte ponihoşi orbi,
Cu nădejde-ii înşăla
Iobăci-a le ierta
Şi feciorii lor, şi ei,
Vor fi nemeşi, vai de ei!

Dar toate cite le-au zis
Au fost batjocori şi rîs //
8r Ş-acea cinste le-au făcut
Numai pîn-i-au amăgit,
S-au lăsat de Răsărit
Cu blăstăm şi jurămînt
Şi s-au dat nemeşi să fie
Satanii, întru vecie,
Şi iobaci unui păcat
De-a pururea neiertat.
Apoi, după-acestea toate,
Ce să mai spui de-a lor fapte?
Că vlădicăi-ii pusă-îndată
Un cacoslov ca o vartă,
Nime ** cu dînsul să n-aibă
A vorbi de vre o treabă,
De n-ar fi Frenţe [14] să vază
Ce lucruri au să aşază.
Care cît au vlădicit
Foarte prost au petrecut,
Că-acesta dintr-a lui casă
Nu lipsea din a lui pază.
Săgeată-l avea, săracul,
Întinsă-i asupră cu-arcul
Şi-avea multă cugetare
Să facă cumva scăpare //
8v La munteni, să să căiască
De legea papistăşască.
Dar Frenţă ştia chiar ca dracul,
Ţinea tot asupră-i arcul
Şi nimica încetare
Nu-i da a nu-i sta-în spinare.
Prost încă şi cu greime
S-au săvîrşit de pre lume,
Covîrşit de mari necazuri
Şi obosit de mărazuri
Acest vlădică, săracul,
Ce-i umplusă papa sacul
De titulaşuri înalte,

---

[12] Vers. 205—207: anul 1701.

* **A**: ticălosul; **B, C**: ticăitul.

[13] Atanasie Anghel, mitropolit de Alba-Iulia (1698) şi primul episcop unit al Ardealului (1701—1713). Între 1698 şi 1701 a săvîrşit unirea românilor ardeleni cu biserica Romei. Excomunicat de biserica ortodoxă în 1702. În anul 1701, amintit în vers. 205—207, după instalarea lui Atanasie, întărită de împăratul Leopold I, a avut loc un sinod general, care a consfinţit „unaţia" pe baza celor două Diplome leopoldine din 1699 şi 1701.

** **A**: nume; **B, C**: nime.

[14] Wenceslas Franz, călugăr german iezuit, acel „causarum auditor generalis" însărcinat, prin prevederile celei de a doua Diplome leopoldine, cu supravegherea tuturor activităţilor episcopului unit al Ardealului. W. Franz a încercat, în 1713, la moartea lui Atanasie, să-i succeadă în scaunul episcopal.

Găunoasă și deșarte.
La moartea sa cu greu bocit
Striga pre Hristos cu răcnit
Și fraţii lui n-avè voie
Ca să ştie-a lui nevoie,
Căci Frenţii-ii avea în pază
Pre ai săi, el să nu-i vază,
Ca la sfîrșit să le spuie
Să fugă de-a papii rîie.
Supt acest vlădică-Ardealul
L-au împresurat amarul, //
9r Luînd românii unire
Cu Rîmul, spre-a lor piire,
Și nu numai sufleteşte
Trag chinuri și ţipă-în cleşte,
Ci nici trupeşte dobîndă
N-au cîştigat cît o ghîndă.
Deci, dar, tot această dată
Braşovul s-au pus în ceartă,
Care și pînă acum n-are
Cu Rîmul împreunare.
Însă mulţi din mirenie
Păţi-atuncea tirănie,
Dar tot au rădicat price,
Legea să nu li să strice.
În Sebei [15], norod mulţime
Purta obezi cu greime,
Căci nu vrea să să închine
Lui Antihrist, unui cîine
Care umblă mulcomiș
Ca să ne mu[ș]te furiș.
Alţii din creştini, de frică,
Au fugit fără nimică
Și care-ncătro putea
Fugea de să mistuia; //
9v Unii printre moldoveni,
Iar alţii printre munteni
S-au supus, cătînd răpaos,
Și viaţa lor ș-au adaos.
Hristoase adevărate,
Cerescule împărate,
Pre Antihrist din mîndrie
Surpă cu a ta tărie
Și să nu-i dai lui putere
A putea plini ce cere!
Tu pentru noi, din nălţime,
Te-ai născut deplin pre lume;
Cu Tatăl și Duhul Sfînt
Eşti de-o fiinţă cuvînt;
Pre tine noi te ştim în frunte
Și cap lumii prea de cinste;
Ţie dar, cu plecăciune,
Îţ facem închinăciune! —
Iar cuca cea rîmlenească
În veci să să prăpădească,
Să n-agiungem s-o purtăm,
De-a ei rău să ne-mbătăm,
Avînd ilestru drăcesc
Cu hemei papistăşăsc, //
10r Care-îmbată, să nu vadă
Credinţa adevărată!

CAP. 3

Ah, lucru groznic și mare,
Nendestulat de mirare!
Hristos, vrînd lui Adam pace
Cu tatăl ceresc a-i face,
Nu i-au fost nimic ruşine
A duce crucea pre sine
La locul cel de pierzare
Unde-l ducea cu mustrare,
Nici de chin s-au oţărît
Și-amarul au suferit
A pătimi și pre cruce
A-ș sfîrși somnul cel dulce.
Ale lui mîini preacurate
Și-a lui dumnezeieşti spate
De cruce au fost lipite,
Cu piroane mari bătute.
Pre cruce, sus, Hristos nouă
Ne-au izvorit viaţă noauă
Și mai cinstit nouă-în lume
Nu-i decît a crucii nume.
Pre cruce noi o avem armă
Și de draci nu avem teamă, //
10v Căci ale ei sfinte rază
Nu cutează să le vază.
Tu însă, slugă vicleană
A lui Hristos și avană,
Papo de Rîm, cu ce minte
Cutezi a face necinste
Crucii Domnului, de care
Dracii au cutremurare,
De-o porţi pe-ale tale picioare
Care-s pline de putoare

[15] Sibiu.

Şi-apoi tu, făr' de ruşine,
Dai de sărută oricine?
De faptă-ţi necuvioasă,
Păgînă şi puturoasă,
Antihrist ne vine-a-ţi zice,
Fără cuvinte de price,
Căci a ta mîndrie n-are
Mîrginirea ce-i supt soare
Şi scaun pentru şăzut
Tu pristolul ţ-ai găsit!
Dar cît îţ şade de bine
Mai pre urmă îţ voi spune,
Şi ce greşală urită
Fac carii mîna-ţi sărută; //
11r Acolo-îţ voi arăta,
Unde prilejul va da.
Iar acum iaste să fie
Fapta-ţi chiar prorocie,
Şi după fapte tu eşti
Antihrist, lumea munceşti.
Dar cum tu, ah, ticăloasă,
Nu pricepi că-i mincinoasă
Slava cu care te-înalţă
Cîţi de tine să învaţă
Şi aşteaptă de la tine,
Pre minciuni, faceri de bine?
Sau, ce mai încape altă
Dovadă adevărată?
Tu cine eşti, te gîndeşte,
După suflet şi trupeşte:
De eşti om, slab eşti din fire
Şi n-ai să scapi de greşire,
De eşti duh fără trupare,
Drac eşti chiar la arătare.
O, papo, papo, păput,
Cine dracul te gurguţi,
De te faci singur oglindă
Tuturor supt ceri şi pildă? //
11v Şi cum nu-ţi aduci aminte
De cîte-napoi necinste,
În vacul trecut, a tale
Surori, cîte-au tras cu cale?
Papa Ioana [16] fetiia
Ş-au stricat-o cu curviia
Şi vrînd la Iordan să iasă,
Era cu pombă frumoasă;
Atuncea i-au venit ei ceasul
Să-ş deşărte-în cale vasul.
O, Doamne, cum papii fată
Neavînd de greşală faptă
Şi fac copii preste fire
Cei ce n-au păcătuire!
Însă nu voi mai cu multe,
Să adeveresc, cuvinte,
De-a papilor slăbăciune
Şi de mult plîns orbeciune,
Căci îmi vine să şi rîd
Că la Venus nu-ş dau rînd,
Ce fieştecare de care
Fac posnăşia mai mare.
Papa Sixtul [17] cu-a sa fiică
Ce-au făcut, nu spui nimică? //
12r Nu spui, ci las fiiştecine
Care are-înţălepciune,
Să judece cu dreptate
De poate fără păcate
A fi papa, cînd din fire
Iaste om*, avînd pornire,
Precum scrie sfînta carte,
Că-în lume făr' de păcate
Hristos au fost numai unul,
Iar altul n-au fost vreunul.
Lui noi, dar, închinăciune
Îi facem cu plecăciune,
În veci să ne stăpînească,
Pre noi să ne ocrotească
De-acel care să fălească
Că el nu pă[că]tuieşte.

CAP. 4

Oh, amar, nenorocire!
Cu cît gîndeşti mai subţire
A papilor din Rîm fapte,
Atît te ia greutate
Şi mai mare, cu plîns, jale,
Şi pe dealuri şi pe vale!
Cauţi la beserica sfîntă
Dinceput şi vezi o nuntă //
12v Împărătească, tocmită

[16] Papesa Ioana, pretins papă, sub numele de Ioan VIII, între pontificatele lui Leon IV (847—855) şi Benedict III (855—858). Se zice că ar fi născut o fetiţă în timpul unei procesiuni religioase.

[17] Sixt III, papă (432—440). A fost acuzat că ar fi sedus o fecioară hărăzită călugăriei.

* **A**: omul; **B**: om.

Şi prea frumos * potrivită.
Papii şi cu patrierşii
Să veselesc ca simbraşii,
Cu o dragoste unită,
În nimic nedespărţită.
Papa pre sine să smereşte,
Tuturor să cucereşte,
Patriarhii fac lui cinste
Ca unui bătrîn părinte.
O slavă şi o cîntare
Sună supt ceri lăudare,
O credinţă şi o lege
În lume tuturor merge.
De scaun nu au gîlceavă
Şi de mărime n-au zarvă,
Toţi lui Hristos fac pocloane
Şi-i scriu sfintele canoane
Şi-în tot pămîntul să cîntă
Un cîntec cu rugă sfîntă.
Călugării sînt o ceată,
Nu-i nimic schimbare altă.
Popii de mir au a sale
Fimei cu lege şi cu cale //
13r Şi-şi chivernisesc cu cinste
Ale lor beserici sfinte.
De să întîmplă vreo zarvă,
Îndată fără zăbavă
Poruncă împărătească
Ieşe, sobor să gătească,
Unde, cu toţii-împreună
Adunaţi supt o cunună,
Patrierşii şi cu papa
Înfigea cu temei sapa,
Spinii să nu să lăţească
În casa dumnezeiască.
Şapte soboară [18] anume
S-au făcut de opşte-în lume,
La carii-au pus mari hotară
Cu de greu blăstăm zăvoară:
Nime acelea răteză,
A le strica să cuteză,
Şi anatema să fie
Acela, în veci de vecie,
Dacă adăosături
Sau măcar şi scăzături
Vor drăzni, cum lui [i] place,
Oricît de puţin a face, //
13v Cari-articuri sînt ştiute
De papi şi au fost păzite
Multe vacuri înapoi,
Petrecînd toţi fără toi.
Deci aceasta deodată
Ştiindu-o adevărată,
Cu ce chip, tu, fiară-amară,
Scoţi temeiul sfînt afară
Şi a sfintelor soboară
Deşărţi, ca un fur, comoară?
Patru patrierşi [19] în lume
Stau cu nedespăr[ţ]it nume
Şi cu o bună voinţă,
Supuşi fiind la credinţă,
N-au faptă să înnoiască
Ceva-n legea creştinească,
Ci toţi într-o-ncingătoare
Sînt legaţi din veci supt soare
Şi petrec întru unire,
Cetaşi şi de fericire.
Iar tu singur, numai unul,
Ţ-ai schimbat dintre ei drumul,
Alergînd, spre-a ta piire,
Să cazi în prăpăstuire //
14r Şi ca un pierdut de minte
Grijăşti numai de o cinste,
Dar ş-aceia necurată,
Ce scîrnavă şi spurcată.
Ah, papo, pofteşti mărire?
Să fii supt afurisire
Şi anatima să-ţ fie
Sufletul tău în vecie,
Căci cu proastă socotele
A săboarelor tocmele
Multe schimbi şi înnoieşti
Cu-ale tale fapte drăceşti!
De călugări noauă cete,
Cum şi de fecioare fete,
Izvodeşti cu osăbire

---

* **A**: frumoasă; **B**: frumos.

[18] Cele şapte sinoade ecumenice (Niceea, 325; Constantinopol, 381; Efes, 431; Calcedon, 451; Constantinopol, 553 şi 681; Niceea, 787) recunoscute de biserica creştină ortodoxă, care le respectă hotărîrile ca normă a credinţei celei drepte. Biserica romano-catolică numără încă 14 sinoade ecumenice, ţinute numai cu episcopii săi.

[19] Patriarhii din Alexandria, Antiohia, Constantinopol şi Ierusalim.

A tuturor preste fire
Şi-aceşti ai tăi noi cetaşi
Sînt flocoşi, dar şi golaşi *.
Unii au încălţăminte,
Alţii goli, ca şi de minte.
Sînt mulţi tunşi şi făr' de barbă,
Mai făr[ă] de nici o treabă.
Sînt şi cu barbe, dar cine
Va să zică de dînşi bine, //
14v Că musteţile le-s rasă,
De-s de rîs ori în ce casă!
Poartă şi haine streine,
Care n-am cum a le spune:
Unii negre, unii sure,
Parcă-s vîpsele de mure,
Alţii, albe, alţii roşii
Cum nu le-au văzut strămoşii.
Să-i vezi, frate, cum să poartă!
Prin tractiruri ziua toată
Să răsfaţă-în desfătări
Schimbîndu-şi gustul cu mîncări
Ca la comédii, cînd rari
Obrăznicesc la jucări **,
Dar a lor mîncare nu e
Numai una să să puie,
Şi iezoviţii blăstămuri
Fac în pustiiu cu cutremuri
Cînd caplonul îl mănîncă
Prînzind fără vis supt stîncă
Şi cînd n-au ei alămîie
Pre alt prînz să le rămîie.
Sînt alţi părinţi, papo sfinte,
De nu vor bucate crude ***, //
14r Ci zame din carne fiartă
O sorb, postire curată!
Alţii mănîncă ficaţii
Şi dau alte părţi la alţii
Să roază, cum tu lor, sfinte,
Le-ai pus zaconul, părinte.
Făcut-ai şi altă ceată,
Pîn-amiázăzi de să poartă
Precum vei, călugăreşte,
Şi-n desară, mireneşte,
Trage danţul cît poftеşte,
Că legea ta nu-l opreşte.
Ca aceste încă multe
Să văd de tine făcute,
Care-s toate fără lege
Şi vina nu li s-a şterge,
Că scandelă-în arătare
Fac creştinilor supt soare.
Tu, dar, de dînşii să-aibi parte
Şi la trai, dar şi la moarte,
Iar pre noi să ne păzască
Hristos, şi să ne ferească,
Ca să n-avem părtăşie
Cu tine într-o moşie! //

15v CAP. 5

Cînd caţi, cu de plîns durere,
Ca să aibi vro mîngîiere
Pentru mare silnicie
A papii şi tirănie,
Atîta de el cuvinte
Faci cu jale mai fierbinte,
Că-a bisericii cătînd ****
Rînduială, şi scurmînd
Cele vechi sobornicești,
La romani nimic găsăşti.
Rugile de miiazănoapte
Li sînt urîte de moarte,
De ruga de dimineaţă
Pre dînşii-îi loveşte greaţă,
De ceasuri lor pomenire
Să nu faci la vorovire.
O liturghie şoptită
Numai ce vezi, şi grăbită,
Făcînd fără de dulceaţă
Întru toată a lor viaţă.
A Sfîntului Ioan sfîntă
Liturghie ei nu cîntă,
De-a lui Vasile cel Mare
Nu fac nici o întrebare, //
16r Proscomidiia ce iaste
Ei de dînsa nu au veste.
La un pristol pot să facă
Popii lor într-o zi clacă,

---

* **A**: raşi; **B, C**: golaşi.

** Vers. 559—560 sînt confuze. În **B**: Ca la comédii, cînd rari/Obrajă (= personaje) ies la jucări. În **C**: vers. sînt omise.

*** **A**: crunte; **B, C**: crude.

**** **A**: cîntînd; **B, C**: cătînd.

Să slujească liturghiie,
Unul după-altul și-o mie.
Și, fără oltari, o masă
Ei pun ori în fiștece casă
Și făr' [de] leac de sfiire
Fac liturghiia-în șoptire,
Și-atîta o fac de lesne
Ca cît te-i lovi în glezne.
În beserici, ori la care,
N-au icoane, nici oltare,
Ci-ndată-aprinzînd făcliia,
De olac fac liturghiia.
Unii-încep, alții sfîrșesc,
Alții tușind să gătesc,
În care amestăcare,
Ca aceia de mirare,
Nu știi la care oltare
Vei face îngenunchiiare,
Că merg de rînd clăcuind,
Multe liturghii șoptind //
16v [Și], precum am zis, nu cîntă
Liturghiia, ce-o fac mută,
De la care n-ai dulceață
Cît iaste un fir de ață,
Neavînd ceva să-ț placă
Într-acea de olac clacă.
Un copil numai o carte
Vezi mutîndu-o într-o parte,
Într-alta, dar și încoace
Și-ncoló popa să-ntoarce,
În genunchi dar să rîdică,
Ce face * nu știu nimică.
Și așa, precum în toate
Au greșit papa de moarte,
Și [-n] sfînta cruce sminteală
Au pus cu mare greșală.
Și, după-a lui învățare,
Închinăciunea lui n-are
Cu noi o asămănare,
Cum la sobor au pus [s]tare,
Ca să facem cruce-unită **,
Cu trei degite lipite
Și două-în jos cătră palmă
Să le stringem ca de armă ; //
17r Ci cu două numai, iată,
El degite drept arată
A crucii închipuire

Făcînd spre a lui piire
Și din stînga spre cea dreaptă
Mutîndu-o, o rea faptă
La toți curat ne arată,
A sa eresă spurcată,
Precum pururea dorește
Strîmbătate, ș-o iubește.
Pentru-aceasta, ai miei frați
Pravoslavnici, temei stați
Ca a papii cea de ură
Și prin pizmă-învățătură
Să fie numai la dînsul
Și la cei pre cîți i-au prinsu
Luiș de tovărășie
Să fie într-o moșie,
Iar noi, dar, să păzim tare,
Cu fierbinte cutezare
Cîte beserica cea mare
Cu soboar-au pus supt soare!
Nu poftiți a lui avere,
Ce o dă supt chip de fiere, //
17v Nici să aveți bucurie
De a lui supt cer tărie,
Căci anii lui să vor trece
Și în veci nu vor petrece
Și cu a lui judecată
Va avea ca să-ș ia plată
În iad, unde lui moșiie
S-au gătit pentru veciie,
Iar a voastră, dar, răbdare
Nu va veni la uitare,
Căci Hristos o mîngîiere
Vă va fac, ca de miiere,
Și cîți păziți a lui cinste
Va lua de voi aminte!

CAP. 6

Ah, veste de oțărală
Și tristă și de grea boală,
Cum pravoslaviia scade
Pentru papa și să arde!
În țara leșască multe
Famelii au fost, cinstite,
Cneji, boiari de vacuri sute,
Și la țară și la Curte //

---

* **A**: fac; **B**, **C**: face.
** **A**: crucii cinste; **B**, **C**: cruce unită.

18r Ce pravoslaviia tare
O păzea fără schimbare,
Şi arhierei de cinste
Fost-au, învăţaţi şi cu minte,
Care-avea lesne să facă
Papii defăimată clacă.
Iar acum pre dînşii tiranul
Papa, Antihrist avanul,
I-au tras pre toţi la unire [20]
A fi cu el în piire.
În ţara leşască toată,
Într-atîta multă gloată,
Pînă astăzi nu mai iaste
O mănăstire cu veste.
Schitul care încă n-are
Cu Rîmul împreunare,
Măcar dar că prea cu multă
Nevoie stă şi să luptă,
În Litfa [21] cu greu prea mare
O episcopie are
Pînă acum stăpînire
Neatinsă de Unire.
Iar alţii dar toţi *, oh, jale,
Trăiesc într-a papei bale!
Şi acea mai de mirare
Iaste multa supărare //
18v De la uniiaţi cu trude
Pravoslavnicii oriunde
De multe ori pătimesc.
Ca să-i surpe, îi gonesc,
Precum au învăţătură
De-a papii lege şi gură,
Şi cu linguşiri ce fac
A lor fire îş prefac,
Să se potrivească-în toate
Papistăşăştilor gloate.
Călugării să răsfaţă
A minca carne de faţă
Şi musteţile îş tunde
Să fie tineri oriunde,
Cum şi popii cei de lume
Pentr-a papii din Rîm nume
Musteaţa îş tund mai toată
Şi buzele goale poartă,
Şi barba dar îş scurtează,
Mai dezmierdat să le şază.
Haine izoviţăşti poartă
Şi cu dînşii ies pre poartă //
19r Şi întră, cînd să adună
De slujesc toţi împreună
Şi fac litii prin cetate,
Cu dobe şi cu grănate.
Ah, ticăloşi pravoslavnici,
Cum vă privim cu ochi jalnici,
Văzîndu-vă fără minte
Pentru o deşartă cinste!
Şi cînd stai cu tot deadinsul
A gîndi, n-ai să-ţ ţii plînsul,
Cum săracii înşălaţi sînt
Şi rătăciţi pre pămînt!
Praznicile cu noi toate
Le ţin deplin bune foarte,
Preste tot anul o dată
Le au cu noi fără ceartă.
În tot anul o cîntare
Cîntă cu noi la oltare,
Şi cu noi o rugăciune
Fac şi o închinăciune.
Ca papistaşii ei iară
Proscomidiia afară
O scot şi ori la ci masă
Liturghie fac, şi-în casă, //
19v În beserici şi oriunde
Vreme-i apucă şi-i prinde,
Nu fără glas şi-n şoptire,
După-a papii rătăcire.
A sfintei cruce-însemnare
Cu noi fac, fără schimbare.
Ei şi cuminecătura
Au cum învaţă scriptura
Şi posturile, dar, toate
Le ţin cu noi întregi foarte.
Acum, dar, las ca oricine
Să judece cum să cuvine
Aceşti uniţi chiar ce nume
Pot să aibă ei în lume:
Papistaşi a-i numi, iată,

---

[20] În 1596 o parte însemnată a bisericii ortodoxe din Polonia (mai ales în Galiţia, Volînia şi Bielorusia) recunoaşte autoritatea papală, întemeindu-se astfel, prin Uniunea de la Brest, biserica unită poloneză, violent combătută de ortodoxia răsăriteană, ucraineană şi rusească.

[21] Lituania.

* **A**: Dar alţii toţi; **B**: Iar alţii dar toţi; **C**: Iar alţii toţi dar.

Cu dînşii nu-s de o ceată;
Pravoslavnici a-i chiemare,
Nu-i lasă legea ce are;
Cu dreptate să cuvine
A-i numi fiară mai bine,
Care nu-s cai, nici îs ciute,
Ci nişte jiganii slute,
Sau mai bine a le zice
Ciocoi verzi gata la price, //
20r Carii cu toţi vor să aibă
Amestecături şi treabă.
De la noi nu să îndură
A să rumpe pentru ură,
De tot cu papa afară
Într-o ţarină nu ară.
Oameni rătăciţi în lume
Purtînd de ciocoi prost nume,
De care n-ai alt a zice
Numa Hristos să-i rîdice,
Pravoslaviia să [n]-aibă
Cu ţara und' şăd treabă,
Să stăpînească deplin
Acel pămînt foarte bun.
Şi ei atuncea foarte lesne,
Ca cît ţ-ai plesni în glezne,
De la papa s-or întoarce
La Răsărit iar încoace.
Aşa căzăcimea toată
Papa o purta de toartă,
Cu optzăci ani înainte,
Cum ne spun cei ce ţin minte.
În Kiiv [22] o mînăstire
Sta numai împrotivire
Papii, acea unde sfinţii
Zac în peşteri cu părinţii, //
20v Ce şi Pecersca [23] să chiamă,
Pe Rîm de nu-l bagă-n seamă.
Iar cînd, dar, Bogdan viteazul,
Hmelenski [24], ş-au rupt necazul
Şi cu război iute foarte
Da papistăşăştii gloate,
Pre leşi şi jidovi supune
Şi la un loc clăi îi pune,
Iată şi rusimea-o dată
Au stătut iarăşi curată
Şi cu a lui Hristos mare
Dar, milă şi îndurare,
Din zi în zi, tot mai tare,
Cu temei s-au pus în stare,
În credinţa cea grecească
În veci să nu se clătească.
Fiind atunci preste toate
Pravoslavnici rusăşti gloate
Şi stăpînind cu credinţă,
Cel din părătească viţă
Născut, marele creştinul
Petru Alexeevici [25] bunul,
Monarhul şi împăratul,
Crească-i în veci de veci statul
Şi norocit totdeauna
De izbînzi poarte cununa, //
21r C-au sădit în rînduială,
Cu o bună socoteală,
Slava pravoslavnicească
Ca mai mult să înflorească
Şi acest sad s-au făcut
Un copaci foarte vestit,
Care tot să-înainţază
În nalt văzduh şi-l umbrează
Şi, sporind, să înmulţăşte,
În toate părţi să lăţeşte
A sa cea prea minunată
Umbrire bună şi lată,
Supt care să-adăpostesc
Cei de neam[ul] creştinesc.

---

[22] Kiev.

[23] Lavra Pecersca din Kiev, renumit centru al ortodoxiei răsăritene, atestată documentar încă din secolul al XI-lea. A fost vizitată, între alţi români, de mitropolitul Dosoftei, care o descrie în *Viaţa şi petrecerea svinţilor*, menţionînd şi amănuntele cuprinse în vers. 833—834, despre chiliile şi peşterile cu moaşte săpate în stîncile de pe malul Niprului.

[24] Bogdan Hmelniţki, hatman al Ucrainei (1648—1657), învingător în mai multe rînduri (Apele Galbene, Corsun — 1648; Zborov — 1649; Batog — 1652) al armatelor magnaţilor poloni. S-a pronunţat pentru unirea Ucrainei cu Rusia, proclamată de Zemski Sobor din Moscova în 1653 şi de Rada din Pereiaslav în 1654.

[25] Petru I Alexeevici (Petru cel Mare), ţar (1682—1721), apoi împărat (1721—1725) al Rusiei. În cadrul numeroaselor reforme pe care le-a iniţiat, inclusiv în domeniul religios, şi-a asumat şi drepturile patriarhului Moscovei, al cărui loc a rămas vacant din 1702 pînă în 1721, cînd a fost abolită demnitatea şi înlocuită cu un sinod, sub autoritatea împăratului.

VORBA ÎNTÂI

Dumnezeu * buna voire
Toate le-aduce lesnire
Şi să prefac cu putinţă
Din nimică-întru fiinţă,
Dind omului să-l cunoască,
Ca în veci să-l proslăvească.
Pentru a sa necuprinsă
Putere şi neajunsă
Şi nezavistuitoare
Bunătate care are //
21v Cu epocuri înmulţeşte
Mila sa ce prisoseşte
Către drepţi cu îndurare,
După dragostea ce are.
Şi darul său să-nmu[l]ţăşte
Unde legea să păzeşte,
În pravoslavnica credinţă,
Cu căzuta cuviinţă.
Iar celor răi, osîndire
Le-i gătită răsplătire,
Aicea jos, pre pămînt,
Unde au cumplit sfîrşit,
Şi în iad, dar după moarte,
Să muncesc în veci de toate.
Pilde avem cunoscute,
Prin ispite dovedite,
A multor neamuri urmări,
Cu deosebite stări.
Apoi şi neamul rusăsc,
Cum toţi ne adeveresc,
Au fost un pumn de furnici
În nişte peştiri adînci
A Sibiriului, ştiute
De multe vacuri trecute,
Care dacă s-au ivit
Şi botezul a priimit**, //
22r Au mers în pas tot sporind,
Din credinţă neclătind.
Şi nici multele tîmplări
A vrăjmaşilor urmări
Cu-ndestulă asuprire
Nu le-au putut da simţire.
Fiind neam tare-în credinţă,
La-atîte-au pus biruinţă,
Şi-avînd crucea sfîntă armă
Au dat sămn toţi să să teamă
De-acel paloş creştinesc
Cu care ei izbîndesc ***
Şi cu care s-au adus
La starea în care s-au pus,
Căci dintr-o mică cnejie
S-au făcut o monarhie
Pentru putere numită
Şi de vitejii vestită
În tot crugul pămîntesc,
Cum toţi de faţă-l privesc.
Încît staturile toate
Au cunoscut bine foarte
Voinţa dumnezeiască
Şi putere articească
Şi poci zice dintr-al mieu
Că cu dinşii-i Dumnezeu.//
22v Şi blagosloviţi fiind,
Merg în biruinţă sporind,
Cu o mare-înaintare
La duşmani zăticnitoare,
Răul să nu-ş înmulţască
După-a lor poftă drăcească,
Cu care dintru-nceput
Toată lumea au muncit
Şi cîte neamuri au stins,
Toate vrednice de plîns,
De-a lor jalnică-întîmplare
Cu cumplire foarte mare.
Din imau sălbătăciumea
Ieşind, mai au cuprins lumea
Cu putere silnicească,
Ca pre toţi să-i prăpădească,
Cum istoriile[-s] pline
De-acea groaznică minune.
Atila [26] şi Ghenghes-Hani [27]
Şi Tamerlan [28] cei avani
Au fost bici de strâşnicie
Şi de cumplită robie
Şi cei ce le-au fost lor urmaşi,

* **A**: Dumnezeiasca; **B, C**: Dumnezeu.
** **A**: priit, **B, C**: priimit.
*** **A**: ei să izbîndesc; **B, C**: ei izbîndesc.
[26] Attila, rege al hunilor (434—453), renumit pentru cruzimea incursiunilor sale de pradă în toată Europa.
[27] Genghis-Han (Temugin), han mongol (1206—1227), invadator al Rusiei în 1223.
[28] Timur Lenk (Tamerlan), han mongol (1370—1405) ale cărui hoarde au invadat Rusia în 1381.

În preajma Rosiei rămaşi,
Au împins o stăpînire
Prea strașnică în cumplire. //
23r De-atitea ori au călcat
Prin Evropa ş-au prădat!
Pre Rosiia în picioare
O călca fără-ndurare
Şi cu groaznice robiri
Îi făcea mari pustiiri.
Cine poate ca să scrie
Împrejur acea cruzie,
Pănă în cît s-au întins
Şi cîte rele-au cuprins!
Într-atitea vacuri multe
Au pustiit locuri sute.
Mărturii avem de-ajuns
La acest cuvînt de spus,
Puind la asămănare
Silnicească lor urmare,
Numai de cîte-au făcut
Întru acest vac trecut,
Cînd mulţimea mai pierisă
Şi puterea mai scăzusă.
Evropa, mai jumătate
Pătimea chinuri de moarte,
De pogheazuri tătăreşti,
A schitilor tavricești,
Carii era cei rămaşi
Şi numai singuri urmaşi //
23v Din toţi cîţi au lăcuit
Într-al Evropei pămînt.
C-au fost Rosiei vecini
Şi-i făcea mari stricăciuni
Cît şi pre-acea de acum
Hănie ce-au fost în Crim, [29]
Precum proniia au vrut
Să-i stingă * de pre pămînt.
Rosiia dar le-au cuprins
Şi pre toate le-au supus
Întru a ei stăpînire,
Scăpînd pre toţi din piire
Aceia carii pătimeam
Şi de dînşii ne robeam.
În Europa mulţi ştiu bine
De-a schitilor prădăciune.
Ungarie n-au uitat
Robiia ce au luat
Adesă necontenit,
Călcînd tot acel pămînt [30].
Şapte ani au fost de rînd
Întru o vreme robind
Şi toate arzînd cu foc
Lăcuinţ dintr-acel loc //
24r Cînd, pînă nu le-au deschis
Potici ci le-au fost închis
Şi le-au făcut cale largă,
Ca cu selemet să meargă,
Nicidecum nu să putea
Să să cure de belea.
Poloniia, pîrjolită
Şi de mii de ori robită,
Era să o risipească
Tătarii, s-o pustiască.
Pre căzaci îi răzbătusă
Cu robiia ce le făcusă,
Pre Rosiia o avea
Irat, cum ei socotea,
Cu pogheazuri nencetate
Şi cu robii necurmate
Şi birnică au făcut-o
Şi mult au şi pustiit-o.
Iar de-al Moldovii pămînt,
Nu-mi mai rămîne cuvînt
De atita grozăvie
Şi-ntr-atitea dăţi robie!
Vrednică iaste de jale
La [ne]norocirea-i ci-are,
Căci a ei grea osîndire
Tot n-au mai luat sfîrşire! //
24v Însă fie lăudat
Dumnezeu cel preainalt,
Pentru că s-au proslăvit
Ca cu Faraon [31] demult

---

[29] Hanatul Crimeii (vasal Imperiului Otoman din 1475 pînă în 1774) a fost cucerit de armatele ruse în 1771 şi a obţinut independenţa prin pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774). În 1783 a fost alipit la Rusia.

* A: strîngă; B, C: stîngă.

[30] După bătălia de la Mohács (1526) şi prăbuşirea regatului maghiar, Ungaria a fost mereu cotropită de turci şi tătari, războaiele de pe teritoriul ei prelungindu-se pînă la sfîrşitul secolului al XVII-lea.

[31] Aluzie la legenda biblică din cartea a doua a lui Moise, Ieşirea, 3—12.

Şi Rosiia-au izbîndit,
Cît pre toţi ne-au mîntuit
De robiia vărvărească
Şi cruziia-agarenească,
Rosiia, lauda lumii,
Singură capul minunii,
Şi-au făcut să înflorească
Legea pravoslavnicească
În pămîntul schiticesc
Ce-au fost din vechi păginesc,
Unde-au stins * din pomenire
Varvara nelegiuire,
Pace, linişte au dat
Şi odihnă-au răvărsat.
Întemeind, să sporească
Şi la Crîm legea grecească,
Au deşchis de rugă casă,
Pentru laudă aleasă.

VORBA A DOAUĂ

Poloniia, [-n] desfrînare
Fiind, n-avea răzămare //
25r Să-ş ţie legea grecească
Ce era să moştenească
Şi dacă s-au despărţit
De Răsărit, la Sfinţit
În sămeţii-au aţiţat **,
Foc ca Etna-au înălţat
Şi văpăi pîrjălitoare
Prest[e] mult cupri[n]zătoare.
Zavistiia aburind,
Mare pară vălurind,
Pănă la nord *** s-au întins
Şi Stocolmul l-au aprins [32].
Arzînd[u-l] învolburat,
Mare scînteire-au dat,
Ca un foc cînd jiräveşte
Pre cine [i]l **** zidăraşte
Şi însuş au întărtat
Piirea care-au luat,
Ca un de istov sfîrşit,
Cît i-au şi prăpăstuit
Dintru a lor stăpînire.
Cum să volnicea din fire
Şi nu vrea să priimească
Biserici în legea grecească,
Care din vechi au stătut
În leşăscul lor pămînt //
25v Ş-avea pronomii păzite
Precum toate sînt ştiute,
O scîntei arzătoare,
De vrajbă aprinzătoare,
Vizantiiei [33] o vîrleşte
Şi-i dă foc de-o pîrjoleşte,
Din care iasă văpaie
Ca dintr-un cuptori de paie.
Preste ţara ei ş-afară
În Evropa tinde-o pară,
Arzînd multe părţi de loc
Cu acel învălurit foc.
Dat-au pre mulţi în piire
Legaţi într-o lănţuire
A pricinii lor făcute,
Pentru dînsa răzvrătite.
Însă fiind încleştată
Şi la mijloc prinsă-n faptă,
Ca de un fum ameţită
Ea s-a i aflat rătăcită
Şi vicleşug vrînd să facă
S-au surpat singură-în platcă,
În care foc păn-acum
Arzînd, mai s-au făcut scrum [34].
Dar însă nici cu acestea
Nu i s-au sfîrşit povestea, //
26r Iar polovnicescul loc,
După ce-au trecut prin foc
Şi prin apă, -ntru răpaos
A lămuri ***** s-au adaos,
Să curăţăşte de toate

---

* **A**: stînd; **B, C** stîns.
** **A**: adunat: **B, C**: aţîţat.
*** **A**: nori deci; **B**: nord; **C**: nouri.
[32] Referire, probabil, la războiul polono-suedez din 1655—1660, din care Polonia a ieşit înfrîntă.
**** **A, C**: *Pricinile*; **B**: Pre cine-l .
[33] Bizanţului (adică Constantinopolului, Imperiului Otoman). Referire, probabil, la războiul polono-turc din 1672-1676.
[34] Este vorba, probabil de evenimentele care au dus la prima împărţire a Poloniei, din 1771—1773, între Rusia, Austria şi Prusia.
***** **A**: Alături; **B, C**: A lămuri.

Nelegiuiri, dar, de moarte
Şi credinţa cea grecească
O priimesc, să să spăsească.
Deci iată, într-un cuvînt,
Că povestea s-au plinit
Ş-au început a să-ntoarce
La Răsărit iar încoace
Şi prin oraşe leşăşti
Să fac beserici greceşti
De iznoavă înnoind,
Pravoslaviia-întărind.
Co-a lui Dumnezeu voire
Să face-această sfinţire
Şi cu-a Rosiei lucrare
Vin nebunii iar la cale,
Iar pravoslaviia creşte,
În toate părţi se lăţeşte.

VORBA A TRIIA

Slavă lui Dumnezeu sus,
Rosiei hfală*-ndeagiuns, //
26v C-am sosit cu socoteală
La această rînduială,
Cînd credinţa cea grecească
În lustru să strălucească
Şi a pizmaşului vrere
Să nu mai aibă putere
A zăticni cu oprire
Ca să facă oborire,
Cum la războiul cel mare [35]
Cînd supt taină-au dat surpare,
Cu gînd biserica grecească
S-o facă papistăşască
Şi făgăduia frumos
Cuvîntul cel mincinos.
Ia acum [36] nu-i trebuinţă
De-agiutori spre biruinţă
Asupra celui obştesc
Vrăjmaşului creştinesc,
Căci cu-a Domnului voire
Rosiia prin izbîndire
Pre toţi din piire-îi scoate,
După a legii dreptate,
Şi în vecii de vecie
Va rămînè ca să fie
Vrăjmaşul de tot surpat
Şi pizmaşul ruşinat. //

27r CAP. 7

Cu veacuri doauă înapoi
Era tare-a papii toi,
Cît împrotivă ništine
Nu putea dar sta oricine.
Pre Evropa el mai toată
O purta cum vrea de toartă
Şi nu era cine zarvă
A-i face, sau vro gîlceavă.
Sfezii, prusii cu daneţii,
Svaţii, saxii şi englezii,
Cehii şi [cu] Brandeburgul,
Toţi ara papii cu plugul
Şi cu dăjdi da sărutare
Scîrnavilor lui picioare.
Făr' de-aceste, neamuri multe
Asculta de-a papii Curte,
Care-l urăsc acum foarte
Şi vrăjmaşi îi sînt de moarte.
Prin Luter [37] a lui veclene
Unii au cunoscut semne,
Alţii prin Calvin [38] ştiinţă
Au luat de-a lui credinţă,
Carii fiind de-a lui casă
Şi dvorind la a lui masă,
Decît toţi alţii mai bine
Au văzut a lui neghine //
27v Şi din ascuns la iveală
Au arătat că-i înşală.
La toţi l-au descoperit
Că-i om supt ceri de perit

---

* **A**: horabă; **B**: hfală; **C**: fală.

[35] Referire, probabil, la războiul de 7 ani (1756—1763).

[36] Avînd în vedere şi vers. 1158—1159 credem că este vorba de situaţia survenită după pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774), una dintre cele mai glorioase semnate de Rusia, devenită protectoarea întregii creştinătăţi ortodoxe.

[37] Martin Luther (1483—1546), reformator religios german, întemeietorul protestantismului luteran.

[38] Jean Calvin (1509—1564), reformator religios francez, întemeietorul doctrinei protestante calviniste.

Şi lui Hristos nu slujaşte
Cum însuşi îi porunceşte,
Că-apostolescul talant
În pămînt l-au îngropat
Şi lui titlu ş-au făcut
Ci nu poate-a fi plăcut.
Vai, că Luter şi Calvin
Cu noi în lege nu vin!
Iar cît pre papa a-l scoate
La iveală chiar din toate,
Nu cred alţii ca să poată
Mai bine, cu truda toată.
Însă ce au fost pricina
De-au ridicat Luter mîna
Asupra papii ş-au vrut,
De la scaunu-i s-au rumpt?
Cu voroavă-adevărată
Taina va fi arătată.
Luter, în ţara nemţească,
Şi el legea rîmlenească
La Vitemberg [39] învăţară;
Papa, trimeţînd afară //
28r Cărţi de iertare în lume
De să vindea cu mari sume [40],
Care şi-n beserica lui
În zidi era bătută cu cui,
Luter cu mînie mare
Le-au adus la sfărîmare
Şi au început de faţă
A papii urîtă viaţă
Şi păcătuiri de moarte
A descoperi la gloate,
Pentru care zarvă mare
S-au înălţat cu strigare
În Europa şi cu multe
Dintr-amîndoauă părţi lupte.
De Luter Martin s-asculte
Au rămas noroade multe
Şi întru a lui credinţă
Au ridicat biruinţă.
Deci dacă-a lui fug afară
De-această veste amară,
Mai mult nouă să cuvine
Să ne păzim de dînsul bine.
Las' ai săi să-i sta-înainte
În genunchi şi să-i dea cinste,
Pentru că ei sînt deprinşi
Şi de harul lui sînt prinşi //
28v Să-i facă dar sărutare
Scîrnavilor lui picioare!

CAP. 8

Ah, rătăcire nespusă
Prinsă şi strînsă în cursă
Un dascăl roman, au fost,
Pe care-l ştiu toţi de rost!
Numele lui Antonin [41],
Otravă ş-amar venin!
Hulă latră cu vărsare,
Fără leac de ruşinare,
Că papa putere are
Decît îngerii mai mare.
Aşa de faţă bîrfeşte
Şi nimic nu să [s]fieşte,
Căci îngerilor, el zice,
Nu li s-au dat acea ferice
Să lege şi să dezlege,
Cum papii s-au dat cu lege,
Şi că de la Petru-i vine
A avea el acest bine [42].
Asemenea răutate
Întru a sa scrisă carte
Jicmon Neapoliteanul [43]
Bîrfeşte şi el, gliganul, //
29r Că papa a face poate
Precum şi Dumnezeu toate.
Aşa şi Filon [44] bîrfeşte
Ce nici dracul nu gîndeşte,
Că papa îi Dumnezeu —
Oh, nespus amar şi rău!
Dar toate-aceste bîrfite,
Care-s de papa cerute,

---

[39] Luther a fost profesor la Universitatea din Wittenberg.
[40] Este vorba de indulgenţe, la al căror comerţ, instituţionalizat de papalitate, Luther s-a opus cu vehemenţă.
[41] Este vorba, probabil, de călugărul iezuit Paul Gabriel Antoine (1679—1743), al cărui curs de teologie dogmatică se preda la colegiul De Propaganda Fide din Roma.
[42] Matei, 16, 18—19.
[43] Teolog catolic pe care nu l-am identificat.
[44] Teolog catolic pe care nu l-am identificat.

Daniil proroceşte
Şi Pavel le întăreşte:
„Că Antihrist, cel ce are
A-ş face lui înălţare
Decît Dumnezeu mai sus
Cu slavă ce nu-i de spus,
Însuş va voi a-ş face,
Precum poftește şi-i place,
Putere dumnezeiască
În laturea omenească,
Ca un rău om şi viclean
Rătăcit, dar şi avan."[45]
Iată, acea prorocită
La papa îi tălmăcită,
Căci cată, ca un vrăjmaş,
Să-ş înalţă-al său sălaş
Decît toţi, şi să-l rădice
La o nespusă ferice, //
29v Şi pre sine dar să chiamă
Dumnezeu, fără de teamă,
Şi şăzînd în sfînta casă
Pre dumnezeiască masă,
Crucea pre picior o pune
Dînd să sărute oricine
Ca cu de-acestea s-arate
C-ar fi Dumnezeu în fapte.
Şi fără aceste încă
Vorbe vrednice de muncă,
Dascalii rîmlenești multe
Birfesc, ieşiţii din minte,
Că a papii stăpînire
Are preste toţi mărire,
Preste beserica toată
Întru creştineasca gloată,
Şi cum că el stăpîneşte
Pre împăraţi cum poftește.
Preste crai, cneji şi monarşi
Îi unul, fără simbraşi,
Şi cum pre plumb covîrşaşte
Aurul şi-l biruiaşte,
Aşa a papii tărie,
Împărătească domnie
Şi putere, lui supune,
Cu de-a lui dovezi ce spune, //
30r Mai adăogînd a zice
Multe birfituri de price:
Cum soarele are nume
De tată şi domn în lume
Şi cum luna priimeşte
Din soare rază şi creşte,
Aşa împăratul are
De la papa luminare
Şi că a papii putinţă,
Cu mare adeverinţă,
Decît a crailor iaste
Mai cu multă scumpă veste,
De şaptezeci şi cu şapte
Ar fi mai mare în toate.
Ceri, auzi şi te-ngrozaşte,
Tu, pămîntule, te clătește
De nebunii ca aceste
Din Rîm înţălegînd veste!
Miri-să toată zidirea
Şi în plins îş schimbe firea,
Aceste minciuni ciudate
Din Rîm văzînd şi spurcate!
Ah, papo, sfinte părinte,
Păgubaşule de minte,
Acum prilejul îm vine
Să-ţ zic ce ţi să cuvine, //
30v Dar ţ-oi zice din scripturi,
Nu, ca voi, cu birfituri.
Hristos la Luca învaţă
Pentru cei ce-s mari în viaţă,
A limbilor împăraţi
Care-s preste ceielalţi,
Preste-a neamurilor gloate
De stăpînesc întru toate:
„Şi acei ce au averi
Asupra lor, de puteri,
De binefăcători nume
Ei-îş pun aicea-în lume,
Iar voi, dacă poftiţi pace,
Aşa ca ei nu veţi face,
Ci care între voi iaste
De mai mare stat şi veste,
Ca cei mai tineri să facă
Şi ca un brudei să tacă,
Şi cel ce-i cap, el să fie
Ca sluga, fără trufie." [46]
Apoi dar, cum tu, părinte,
De te faci Dumnezeu, sfinte,
Şi pre ivăr la preston

[45] Daniel, 8, 24—25; Pavel, II Tesaloniceni, 2, 4.
[46] Luca, 22, 25—27.

Te înalţi ca Eosfor?
Dar cată-te în oglindă
Să vezi, eşti dracilor pildă, //
31r În oglindă de scripturi,
Că-s bune învăţături
Şi poţi ca să-ţi vii în fire,
Să te simţi că eşti zidire.
Vezi Luceafărul [47], de sus
De mîndrie-în iad s-au dus,
Numai căci au cugetat
De scaun preaînălţat
Şi: Mai sus, au zis în sine,
Decît Domnul îl voi pune.
Deci, dacă au cugetat,
Îndată s-au şi surpat,
Cînd din înger luminat
Fu diavol întunecat
Şi el cu a lui cetaşi
Iadul au acum sălaş.
Aşa şi tu, ticăite
Şi de sfîntul dar lipsite,
Mîndria te-au prefăcut
Antihrist şi ai căzut
Împreună cu-ai tăi fraţi
Care-s de tine-înşălaţi,
Înşălaţi, că-s fără minte
Să-ţ zică Dumnezeu sfinte,
Carii fiind izmeniţi
Şi cu totul rătăciţi, //
31v Vin piciorul de-ţ sărută
Şi mîna, cu chip că-i sfîntă!
Dar decît ţ-ar săruta
Piciorul şi mîna ta,
Mai bine în curul gol,
Că şăzi cu el pre pristol,
Ş-ar găsi ceva dulceaţă
Să să mînglie la viaţă,
Şi tu dar tot te-ai trufi
Şi mai mult te-ai simeţi.
Vezi acum, papo, ce faci,
Şi crezi dar că cuiva placi!
Vin' de-ţi vezi întîi trufiia,
Vicleşugul şi curviia!
Din trufie sînt acestea
Care le-arată povestea.
Vicleşugul cel ascuns
Luter la gloate l-au spus,
Pentru că au fost cetaş
Cu tine într-un sălaş
Şi dac-au cunoscut bine
A tale tălpişăciune,
Te-au urît şi au fugit,
De tine s-au despărţit.
Iar pentru cîtă curvie
Au urmat dintru vecie, //
32r Papa Ioan[a]-o arată
Cum i s-au tîmplat odată
Acea care ştii, părinte,
Dacă vrei să o ţii minte [48],
Şi de-ţ plac acestea toate,
Să-ţ mai spui şi alte fapte
Care le ai preste fire,
De moarte păcătuire,
Măcar că zici de-a ta faptă
Că nu cade-în judecată.
Însă ca să te cunoşti
Însuş de ai tăi cei proşti,
Vino, părinte, de faţă
Şi mai vezi Hristos ce-nvaţă.
La Matei poruncă dînd,
Pentru voi este-învăţînd,
Pentru cîţi sînteţi în stare
Şi preste alţii mai mare:
„Adevărat vă zic vouă,
Poruncă sfîntă şi noauă:
Voi de nu vă veţi întoarce
La smerenie încoace
Şi nu veţi vrea a vă face
Ca copiii blînzi la pace,
În cereasca-împărăţie
Nu-ţi întra prin simeţie." [49] //
32v Iată cum Hristos ne-învaţă
A fi blînzi şi cu dulceaţă,
Să nu cătăm de mărime
De vom să fim la-înălţime,
Cum pune ca o oglindă
Pre copiii cei mici pildă.
Firii lor asămănare
Să-i facem, de vom întrare
În cereştile lui sfinte
Polăţi, ca să fim, părinte,
Întru vecii nesfîrşiţi,
Cu sfinţii noştri părinţi.
Iar de urîta mîndrie

[47] Lucifer. (Aluzie la legenda biblică a căderii îngerilor).
[48] Vezi nota 16.
[49] Matei, 18, 3.

Să vede că cu mănie
Să fugim, ne îngrozăşte,
Şi să n-avem, ne opreşte.
Cînd adevărul îi păzit
Darul îi de prisosit
Şi jărtvele dar sînt, sfinte,
Şi la Dumnezeu priimite.
Iar tu, papo, eşti lipsit
De dar, şi eşti de perit
Şi nici eşti de socotit
Arhiereu a fi numit.
Nu eşti, dar, de socotit
Decît Antihrist vădit. //
33r Şi zici, de la Petru-îţ vine
Ca să aibi tu acest nume
A fi cap lumii ştiut
Şi cu slavă-împodobit?
Latri, mişălule nebune,
Nu grăi înşălăciune,
Căci Petru-într-a cincea glavă
Însuş papii nu dă slavă
Ci-într-acest chip el ne scrie
La toţi tare mărturie:
,,Rog pre cei ce între voi
Or fi păzitori pre oi,
Cum şi eu sînt păzitori,
De turmă cîrmuitori,
După a voastră putinţă
Paşteţi turma cu credinţă.
A lui Hristos grijă-avînd,
Privegheţi cu smerit gînd.
Nu răpştiţi cu silnicie
Ca să arătaţi trufie,
Ci un gînd înduplecat
Fiţi, să scăpaţi de păcat
Şi nicicum voi stăpînire
Să nu faceţi cu mărire
Asupra turmelor voastre
Cuvîntătoare şi proaste, //
33v Ci aşa voi vă siliţi,
A turmii pildă să fiţi."[50]
Pentru papa, ah, cum, iată,
Către toţi de faţă-l ceartă
Şi îi zice cu blîndeţă
Turma lui Hristos să-înveţă
Şi singur să fie pildă
Stînd înainte oglindă
În toată cucerniciia,
Gonind în laturi trufiia!
Să nu zică, cum el zice
Şi se laudă cu price,
Că el besericii cap iaste
Pretutindenea cu veste,
Căci Hristos nouă îi cîrmă
Şi ne* iaste cap de turmă,
Iar papa, acel ce n-are
De soboară îngrijare,
Zicînd că n-are păcate
Şi nici să teme de moarte,
Cu Petru să strige tare
În medean în gura mare:
— Om greşit, ticălos, sînt,
Vierme, nu domn pre pămînt,
Şi fără de vrednicie
De la ceri am eu tărie //
34r Să pasc turma lui Hristos,
Că-s arhiereu păcătos!
Şi aşa el înainte,
Cum zice Petru cu cinste,
Meargă şi nouă ne-arate
Plecăciuni cu-a sale fapte
Şi să vie la unit,
De unde s-au despărţit,
Şi cu smerenie mare
Să să roage de iertare,
Căruia noi atunci toţi,
Strîngîndu-ne sobor boţ,
Om priimi a-i da numire
Arhiereu, făr' de doire,
Iar aminterea în toate
Îi-Antihrist pănă la moarte.

CAP. 9

Pravoslavnici iubiţi fraţi,
Văzînd cu pap[a]-acest harţ
Şi de el auzind multe,
Cu împonceşiri, cuvinte,
Poftesc să n-aveţi bănat
De hula ce i s-au dat,
Nevrînd năpaste a-i face
Mai mult preste cîte face.
Iar cît Antihrist a-i zice,
Poci dovedi cu ferice //
34v Din legea veche şi noauă
Care ne-au dat Hristos nouă.

[50] I Petru, 5, 1—4.
* **A**: nu; **B**, **C**: ne.

Și osăbit am a-i spune,
La ciocoi ce să supune?
Întîi că au priimit
Pre ciocoi de l-au mărit,
Puindu-i Dumnezeu nume
De s-au izmenit în lume;
Apoi și singur ș-au dat,
Ca un de minte scăpat,
Putere dumnezeiască
Uitîndu-și de cea lumească,
Zicînd că-a greși nu poate
Și că-i stăpîn preste toate;
Și că are și putere,
După-a lui slobodă vrere
Și după-a sa socoteală,
Fără nimica greșală,
Închieturi de credință
A face cu-a sa putință,
Care ca stînca pot sta
Și nime nu le-a strica;
Și iar că putere are
În ceri și pre pămînt mare
Și în iad, dar, i să poate
A osîndi și a scoate. //
35r Apoi, ce trebuie altă
Dovadă adevărată?
Judece el, ticăitul,
De nu-i singur Antihristul
Și ca să să-încredințăză
La prorocii cerceteze,
Că întîi Daniil scrie
La a lui prorocie:
„Face după voia sa
Ș-a să făli nu va sta
Și preste tot Dumnezeul
Îș va mări singur răul
Cuget de împrotivire
Grăind întru sămeție *,
A tot Domnul Dumnezeu
Va grăi hulă-acel rău." [51]
Ca cînd ar zice curat,
Acel trufit și spurcat
La ceri să va rădica
Și gura sa va căsca
A grăi hulă prea rău
Împrotiva lui Dumnezeu.

Așijderea Pavel sfîntul
Ne întărește cuvîntul
Către colaseni scriind
Și lor așa arătînd: //
35v „Fiiul pierzării fiind
Care face-împrotivind
Să-nalță asupră cu price
A tot cel ce domn să zice." [52]
Iată cum Pavel de față
Pentru papa ne învață
Și cum pre dînsul ne-l arată
Să-l cunoaștem dupre faptă,
Al păcatului om fiie,
Al pierzării cu trufiie!
El se protivește (zice)
Și să înalță cu price,
Că șăderea lui îi iaste
Cu pombă și mare veste
Într-a lui Dumnezeu casă
În Rîm, unde el îș varsă
Otrava și să arată,
Prin mîndriia cea spurcată,
Ca cînd ar fi Dumnezeu,
Fiiul pierzării cel rău.
Mîndriia lui l-au știrbit
Dracului și l-au jărtvit.
Luați, frați creștini, aminte,
A lui Pavel vorbe sfinte
Și le cumpăniți prea bine,
Cu adîncă-înțălepciune: //
36r Cum papa în Rîm trăiaște
Cu titlul dumnezeiește,
Numindu-să cap a toate
Cîte sînt supt soare gloate
Și chipul lui Dumnezeu
Unui tiran avan rău,
Ce șade în scaun înalt,
Cu trei steme coronat
Craii** și-împărații fac
Închinăciune-unui drac
Și-i dau dulce sărutare
Scîrnavilor lui picioare,
Pre care făr' de rușine
Crucea lui Hristos o pune,
Pre a lui încălțăminte
Purtîndu-o fără cinste.

---

* **A**: simțire; **B**, **C**: sămeție.
[51] Daniel, 11, 36.
[52] Textul nu este din: Pavel, Coloseni, ci din: Pavel, II Tesaloniceni, 2, 4.
** **A**: Carii; **B**, **C**: Craii.

Şi iar papa, cum pre toate
Va din temelii-a le scoate,
El şi cuminecătura
Nu cum învaţă scriptura
Mirenilor într-o faţă
Numai a o da învaţă.
Hristos tuturor la cină
Să bea din păhar închină,
Iar papa mireni nu lasă
Să bea vin din sfînta masă. //
36v Apoi şi de-aicea să vede
Şi [să] poate dar a crede
Că papa Antihrist iaste,
Fără nimica poveste,
Şi Antihrist iaste care
Lui Hristos împonceşare
În fapte şi în cuvinte
Îi face după-a lui minte
Şi pre sine el să face
Mai iscusit, cum îi place.
Stînd în casa lui Hristos
Protivnic dar şi pucios,
Pucios după-a sale fapte,
Fiind protivnice toate
Şi protivnic vrînd să fie
Antihrist pănă-în vecie.
Dar va fi adevărat
Antihrist tot defăimat
Şi de lume ocărît
Aicea jos pre pămînt.
Iar după acestea toate
Fie şi-în iad după moarte,
Cu dracii să se muncească,
Vina să-ş canonisească,
Dacă nu-ş judecă-în sine
Acea ce i să cuvine //
37r Şi nici va să socotească
Starea sa arhierească!
Precum după Hristos multe
Vacuri şi ani trecuţi sute
Au fost arhierei cinstiţi,
De împăraţi mulţi părinţi,
În pravoslavnica stare
Precum beserica cea mare
A Răsăritului ţine
Legea drept cum să cuvine,
Cu care supt o cunună
Au fost şi Rîmul preună.
Iar l-a unsprăzecelea vac,
Năpîrca, puiul de drac,
Ilderad [53] acel vestit,
Grigore-al şaptea [54] numit,
Răzvrătitoriul cel rău
Şi fecior al lui Haltcheu [55],
De mic fire rea avînd
Şi turburători fiind
Au meşteşugit să fie
El rădicat la păpie,
Nebăgînd seamă să ceie,
După veche obiceie,
De la împăraţi suire
La-acel rang de strălucire. //
37v Acesta întîi şi nume
Ş-au pus că-i cap preste lume
Şi a lumii stăpînire
Au răpit cu viclenire
Şi preste părati mai sus
Scaunul în Rîm ş-au pus.
Purtînd stemă întriită,
O cucă ce-i ticăită,
S-au volnicit preste fire
Cu înaltă stăpînire
Cît a pune şi-mpăraţi,
Crai şi domni cu al său braţ
Ş-a-i scoate s-au volnicit
Urmaşii ce au avut.
Rîmleneştii împăraţi,
Fiind de papa-înşălaţi
Au fost siliţi să-i sărute
A lui picioare urîte.
Alexandru papa [56] încă,
La-împăraţi ca să dea frică
Şi că-i puternic s-arate

[53] Hildebrand.

[54] Grigore VII Hildebrand, papă (1073—1085). Susţinător înverşunat al supremaţiei puterii bisericeşti asupra celei laice, întruchipată de împăratul romano-german Henric IV (1056—1106), pe care l-a umilit la Canossa (1077).

[55] Satana.

[56] Alexandru III, papă (1159—1181). Adversar, timp îndelungat, al împăratului Frederic I Barbarossa. S-a afirmat că la reconcilierea de la Veneţia (1177), obţinută cu multă greutate de împărat, papa l-ar fi tratat pe acesta într-un chip mai mult decît umilitor.

Ca un Dumnezeu în toate,
Lui Frideric împăratul [57]
Pre grumazi călcînd spurcatul
Au zis aceste cuvinte
Ce nu sînt de a lui cinste: //
38r ,,Pre vasilisc vei îmbla,
Lei, bălauri vei călca!"
Ah, Doamne, cu ce-îndrăzneală
Atît papii să înşală
De-ş fac dumnezeiesc nume
Nişte ticăloşi în lume!
Popii de mir i-au legat
Cu nuntă să n-aibă pat,
Iar curve lor ca să-ş ţie
Au voie şi cîte-o mie,
Şi păcate ce-s mai rele,
Sodomleneşti foarte grele,
Dintr-a lui nesocoteală
În meidean fac cu-îndrăzneală.
În Rîm, unde el trăieşte,
De faţă îngăduieşte
Să fie de curve casă,
De-i dau bani pentru-a lui masă
Să aibă de cheltuială,
Că le iartă de greşală,
Iar preoţii să nu aibă
Femei cinstite, de treabă.
Pentru simbătă învaţă
Să postească, că i-i greaţă
A mînca el ca noi carne,
Fiind şi strein la haine. //*
39r În săptămîna cea mare
Două zile de spori ** are,
Carne, brînză să mănînce,
Numai ca să facă price.
De aceste şi tot chipul
Are multe ca năsipul.
În beserică ş-afară
Varsă otravă amară.
Iar adaos ce-au făcut
La Crez, pentru Duhul Sfînt,
Iaste coroană în toate
A faptii lui răutate,
Care cuvînt mai din toate
Nu-i iertat nici după *** moarte.
Şi el, dar, prea tirăneşte
Pre creştini supt ceri goneşte,
Pre toţi cîţi nu vor să meargă
Întru calea lui cea largă
Şi pre sine dar să chiamă
Preste toţi cu bună seamă
A fi singur cap în lume,
Unul numai mare nume.
Care semn că-i Antihrist
Iaste încă-adeverit
De Grigorie cel întîi [58]
Şi episcop Rîmului, //
39v La epistolii vădind
Chiar acest cuvînt scriind:
,,Oricine nume-îş va pune
Episcop a toate-în lume
Sau poftеşte înălţare
Preste toţi a fi mai mare,
Acela Antihrist iaste
Şi să-l aibă toţi în veste".
Din cîte pîn-acum, iată,
Cu dovadă-adevărată
De papa s-au arătat,
Că-i Antihrist vederat,
Pravoslaviie, ascultă
Şi cea de pre urmă luptă!
Semnul lui Antihrist iaste
A să noroci cu veste
Şi în vreme hotărîtă
Va avea el strîşte multă,
Cum Daniil prorocul
Îi scriia prejur norocul:
,,Fi-va-Antihrist norocit,
Proslăvit şi fericit
Şi va creşte [-a] lui putere
Înaltă, fără scădere,
Păn' ce a lui Dumnezeu
Mînie, dar şi băsău, //
40r Spre a lumii răutate
Şi trai cu spurcate fapte

[57] Frederic I Barbarossa, împărat al Sfîntului imperiu roman de naţiune germană (1152—1190).

* F. 38v este albă.

** **A**: post; **B**, **C**: spori.

*** **A**: de; **B**, **C**: după.

[58] Grigore I (Grigore cel Mare), papă (590—604). A refuzat titlul de episcop universal, socotindu-se ,,slujitorul slujitorilor Domnului", deşi a susţinut întotdeauna primatul pontifului de la Roma.

I să va face răsplată
De ajuns îndestulată,
Pentru că lui Antihrist
Stăpînire și sfîrșit
De la Domnul * are pus
Hotar și margeni de sus,
Și-a lui tirănie are
Să fie supt ceri cu stare
De Dumnezeu hotărită
Cît să fie suferită."[59]
De care, înțălepțește,
A însemna trebuiaște
Că-a lui mare norocire
Are a ei izvodire
Din mîniia cea lăsată
A lui Dumnezeu și dreaptă.
În ce chip și Pavel sfîntul
Ne întărește cuvîntul,
La tesaloneni scriind,
Nouă învățături lăsînd.
Cînd din stare papistașii
Asupră-ne ca vrăjmașii
Vor ieși cu norocire
A-ș face lor întărire, //
40v Nouă dar ni să cuvine
Lor a le răspunde bine:
„Că a lui Antihrist multă
Norocire, spori și luptă
Nu-i sem[n] de milă și har,
A lui Dumnezeu cu dar,
Ci iaste semn de mînie
Și [de] o dreaptă urgie,
Cît va fi în no[ro]cire
Antihrist [și] cu mărire,
Iar cînd a Domnului ** dreaptă
Mînie pentru răsplată
Cu sfîrșitul lui s-a face
Răscumpărări cu grea *** lance,
Căci cuvîntul lui cel sfînt
L-au necinstit pre pămînt
Și multă fărădelege
Au băgat la sfînta lege".[60]
Așijderea să cercăm
Ca să ne încredințăm
De la Daniil, cînd zice
De a lui Antihrist price:
„Cum dar a lui tirănie
Nu iaste-a fi de vecie,
Ci cu hotar îi închisă,
Legată și bine strînsă //
41r Și acea a lui piire
După o descoperire
Nu va fi de vre o armă
De care să aibă teamă,
Nici de sabie sfîrșitul
I s-a face, ticăitul,
Ci-al Evangheleici glas
Îl va omorî-într-un ceas,
Cînd a lui învățături
Viclene, nu din scripturi,
De dumnezeiesc cuvînt
Vor fi spurbărate-în vînt".[61]
Și Hristos cu-a sa venire,
Cum face mărturisire
Sfîntul Pavel[62], că-i va face
Lui piire fără lance,
Dar întîi la viața lui
Va fi arătat oricui,
Cu degetul arătat
Să fugă di-un necurat.
Și n-a avea însă, iată,
Piire de tot îndată,
Ci după a lui putință
El va sta cu osteninţă
Ori cu ce chip să-și păzască
Scaunul și să-l ferească, //
41v Cum vedem acum de față
Că stă cu scîrbă și greață
Și din cinste îi căzut,
Din putere oborît.
Din cinste dar au căzut
De cînd Luter l-au vădit
Și Calvin l-au arătat
Că iaste un necurat
Și a lui eresuri toate
Și păcătuiri de moarte
Făcute cu moduri mii,

---

* **A**: Dumnezeu; **B**, **C**: Domnul.
[59] Daniel, 11, 36.
** **A**: lui Dumnezeu; **B**, **C**: Domnului.
*** **A**: grele; **B**, **C**: grea.
[60] Pavel, II Tesaloniceni, 2, 3—12.
[61] Daniel, 11, 36.
[62] Pavel, II Tesaloniceni, 2, 8.

Fără de leac de-omenii,
Le-au descoperit pre toate
La a neamurilor gloate.
Deci a lui putere încă
De atunce-au rămas tîmpă
Şi pre tot vacul încoace
Tot scădere i se face.
Chesarul Iosip secunt [63]
Mai de tot l-au oborît:
În scurt, sabie-i luară
Şi oastea ce-avea-îi stricară,
Pre iezoviţi ce-i avea,
O tagmă tare şi grea,
Carii pre dînsul îndreaptă
Prin limba lui cea spurcată, //
42r De tot ceata le-au stricat
Şi prin oastea sa i-au dat
La slujba împărătească,
Cui să cade să slujască [64].
Însă noi dăm proslăvire
Lui Hristos cu mulţămire,
Că s-au milostivit nouă
Din scriptura sa cea noauă
A ne da înştiinţare
De-a lui Antihrist pierzare.
Nencetat dar să-l rugăm
Şi slavă să-i înălţăm,
Ca bine să ne păzască
De-azima papistăşască,
Să n-agiungă * să ne fie
Procletul cel cu trufie,
Din Rîm, cap, pîn' ce sfîrşitul
Ş-a lua el, ticăitul.

CAP. 10

O, iubiţi rumâni şi fraţi,
Întru Hristos îmbrăcaţi,
Smeritul poftesc pre voi,
A lui Hristos blînde oi,
Nu socotiţi că-i ocară
Sau din pizmă să pogoară //
42v Cele ce-aţ auzit sus,
Căci cu credinţă v-am spus.
Şi eu, afară dintr-alte
Dovediri sfinte din carte,
Toată a mea osteneală
O pui fără de sfiială
Supt a voastră prea înaltă
Înţeleaptă judecată,
Să socotiţi cu înaltă
Minte, lină dar şi dreaptă,
Cîte de ani sînt trecute
După Hristos supt ceri sute,
De cum neamul românesc
Are nume creştinesc.
Şi atunci, mai denainte
Era de ani trecuţi sute,
De cînd beserica grecească
Cu acea papistăşască
Petrecea întru unire,
Amîndoauă cu tocmire
Preafrumos organisită
Şi la toţi era plăcută.
Iar de-a papii rătăcire
Au această-împoncişire,
Care cum pre larg mai sus
V-am arătat şi v-am spus, //
42bisr A papii cîte neghîni
Între creştini de** pricini
Au pus *** şi s-au dejghinat
De oltariul cel curat,
El şi cîţi i-au înşălat
Şi prin silă şi cu sfat
Şi i-au făcut luiş cete
De care Hristos să-l certe,
Pentru că l-au părăsit
Şi luiş puţ ş-au făcut,

---

[63] Iosif II, împărat german (1765—1790, coregent al mamei sale, Maria Tereza, între 1765 şi 1780). Adept al absolutismului luminat. După 1780 a efectuat numeroase reforme, inclusiv în domeniul religios, scoţînd biserica de sub dependenţa străină, desfiinţînd o serie întreagă de ordine călugăreşti şi de mănăstiri şi emiţînd în 1781 Edictul de toleranţă, care menţinea primatul religiei catolice, dar lăsa exerciţiu liber şi celorlalte culte.

[64] Ordinul iezuiţilor a fost desfiinţat, în 1773, de papa Clement XIV (1769—1774), la insistenţele Curţilor europene, îndeosebi la ale celei de la Viena, hotărîtă să pună clerul în serviciul statului.

* **A**: *indescifrabil*; **B, C**: Să n-agiungă.
** **A, B**: şi; **C**: de.
*** **A**: Apoi; **B, C**: Au pus.

Săpat cu tălpijăciune,
Să-i fie de stricăciune.
Iar însă noi totdeauna
Cu drag am purtat cununa
Din Răsărit împletită,
De la greci, şi întocmită,
Numai la români, ah, jale,
Ş-au deşchis Antihrist cale
Prin mijloc de un mişăl,
Atanasi [65], vai de el!
Pre români i-au turburat
Şi i-au tras l-al său păcat.
Măcar că din ardeleni
Să află mulţi şi vicleni,
Carii doar * pentru o cinste
Ş-au ieşit vrunii din minte, //
42 bis v Dar iarăşi nu puţini sînt
Cîţi doresc, din suflet, sfînt-
A pravosloviei rază
În casa lor să o vază,
Şi nu vor fi niciodată
Într-înşi cu inimă dreaptă
Să ţie-a papii credinţă,
Cît va fi din români viţă.
Carii Hristos să-i păzască
Din temei să nu slăbească
Şi pre toţi acei siliţi
Şi de papa prelestiţi,
Să-i apere şi să-i scoată
Dintr-acea cursă spurcată.
Iar eu, ai miei fraţi români,
Ai papii toţi răi ciulini,
De coji nu v-am dezghiocat,
Miezul să-l vedeţi curat,
Avînd erese prea multe,
Ce-s din mintea lui născute?
Pentru-acestea voi pre mine
Să nu aveţi mâhniciune,
Căci dar aceste pricini
Sînt a legii rădăcini,
Din care s-au dezbinat
Doauă casă dintr-un stat. //
43 r Rîmul, de Ierusalim,
Au căzut în iad deplin
Şi numai din pizmuire
Au dat în prăpăstuire,
Căci papa, nevrînd să lasă
Minciunile ce aflasă
De greci, pentru pizmuire
Făcute cu clevetire,
Cu o grea afurisire
S-au pus singur în piire,
Ca un proclet să trăiască
Şi în veci să rătăcească.
Iar a lumii patriarşi,
Patru [66], ca nişte simbraşi,
Cum apostolii le-au dat
Legea,-ntreagă şi curat,
Fără de nici o schimbare
Păn-acum păzăsc supt soare,
Petrecînd într-o unire
Dulce şi cu fericire
Pentru care-am silit foarte
A le scrie-în vierşuri toate
Şi vă rog pre voi, iubiţi
Pravoslavnici, vă siliţi
Să cetiţi ce-am scris cu trudă
Pentru a voastră dobîndă. //
43 v Deci cîţi puteţi, cu voinţă
Faceţi cu toţii silinţă,
Ca dintru a lor cetire
Să cîştigaţi întărire
De credinţa strămoşească
Pravoslavnică grecească,
Ca curva vavilonească [67]
Pre voi să nu vă sminteaască,
Avînd în Hristos nădejde
Că puterea i s-a pierde
Şi pre voi întregi va scoate
Din spurcăciunile toate.
Al căruia milă, dar,
Pază,-întărire şi har
În toţi vecii cu voi fie,
Păn' la amin de vecie.

B.C.S., Ms. R $\frac{\text{XIX}}{\text{I — 61}}$

---

[65] Atanasie Anghel. Vezi nota 13.

* **A**: dar; **B**, **C**: doar.

[66] Vezi nota 19.

[67] Aluzie la legenda biblică a desfrînatei celei mari, numită Babilonul, din Apocalipsa lui Ioan, 17, 1—18.

GLOSAR

agarenesc = păgînesc, necreştin, necredincios
alămtie = lămîie
anatema, anatima = blestemat, afurisit
artic (pl. *articuri*) = (aici:) punct al unei dogme, precept, regulă
articesc = arctic, nordic
aşăzămînt = întocmire, alcătuire
avan = grozav, cumplit
azemit = zilele (sărbătoarea) azimelor
basta = gata!, destul!, atît!
băsău = ură; răzbunare
birfi = a scorni, a minţi; a răstălmăci; a ponegri
birfilă = minciună, scornească; răstălmăcire
brudei = tînăr, nevîrstnic
buiugui = a bîigui, a vorbi fără rost, a aiura
cacoslov = teolog
canonisi = a se canoni, a se chinui
caplon = clapon
căzut = cuvenit, dator (de drept)
ceartă = pedeapsă, osîndă
ciocoi = cioroi, corb; parvenit; profitor
clacă = vorbărie, pălăvrăgeală; activitate (aici: slujbă bisericească) în colectiv
clăcui = a vorbi fără rost; a sluji laolaltă
colasean = colosean, locuitor al oraşului Colose
corona = a împodobi, a încununa
crug = (aici:) suprafaţă, întins
cucă = tiară, mitră papală
cuceri = a se cucernici, a se smeri
cura = a se lepăda, a se izbăvi
daneţ = danez
dejghina = a se dezbina, a se despărţi
dezmierdat = agreabil, plăcut
dobă = tobă
doire = îndoială (Expr. *Făr' de doire* = fără îndoială, desigur, neapărat)
drăzni = a îndrăzni, a cuteza
dvori = a sluji, a servi
epoc (pl. *epocuri*) = vîrstă, perioadă
eresă = eres, concepţie falsă, eroare
faţă (de~) = în public, în faţa tuturor
ferice = fericire; fericit
glavă = capitol
gligan = fiară (porc mistreţ)
grănată = grenadă, pocnitoare
gurguţa = a se crede, a se fuduli, a se mîndri
harţ = sfadă, ceartă, încontrare
hemei = hamei
hfală = fală, mîndrie
iezovit = (călugăr) iezuit
ilestru = drojdie
imau = noroi, tină, gold
iobac = iobag, şerb
irat = venit (al stăpînitorului)
istov (de~) = definitiv, cu desăvîrşire, cu totul
izmenit = smintit, fără minte
iznoavă (de ~) = de îndată, imediat
izoviţăsc = iezuit
împonceşire = potrivnicie
împrejur = despre, în privinţa, cu privire la
închietură = învoială, înţelegere
jirăvi = a arde intens, a dogorî
lămuri = a curăţi prin foc
limbă = neam, popor
litie = procesiune religioasă
lustru = interval de timp (aici:) foarte îndelungat
măraz = necaz, supărare
mătrice = colici intestinale
medean, meidean = teren deschis, loc viran, piaţă
mulcomiş = pe furiş, pe ascuns
muncă = tortură, caznă, chin
niştine = careva, oarecine
obori = a dobori
obrăznici = a îndrăzni, a cuteza
olac (de~) = iute, repede, grabnic; de mîntuială, superficial
oltar, oltari = altar
orbeciune = orbire
otroc = martir, mucenic
oţăralâ = groază, spaimă, înfricoşare
oţări = a se înspăimînta, a se îngrozi
pater = preot catolic
părat = împărat
părătesc = împărătesc
platcă = distrugere, dezastru; ruşine, batjocură
poclon = plocon
pogheaz = ceată de jefuitori; prădăciune
polată = palat
polovnicesc = polon, polonez
politicesc = (aici:) meşteşugit, cultivat
pombă = pompă, fală, măreţie
ponihos = prost, nătîng
posnăşie = poznă, necuviinţă, fărădelege
poveste = prihană, vină, păcat
prejur v. împrejur
prelesti = a înşela, a amăgi
preună = împreună, laolaltă
price = ceartă, discordie; supărare
pristol, preston = masa din mijlocul altarului
proclet = afurisit, blestemat.
pronomie = privilegiu
prorocită = prorocire, profeţie
proscomidiie = slujba pregătirii cuminecăturii pentru sfinţire
proslăvi = a slăvi, a adora, a lăuda; a se îndura, a se milostivi
prus = prusac
pucios = urît mirositor, puturos
rîmlenesc = roman, din Roma; catolic, papistaş
răpşti = a răpi, a jefui
sagnă = rană
sax = saxon
sălbătăciume = sălbăticie
scandelă = prilej de supărare, de indignare

schit = scit, (aici:) tătar; slav (în v. 727)
schiticesc = scitic, (aici:) tătăresc
secunt = secund, al doilea
selemet = scăpare, salvare, mîntuire
sfez = suedez
sfințit = asfințit, apus
simeție, sămeție, sumeție = semeție, mîndrie
simbraș = tovarăș, asociat
sobor, săbor (pl. *soboară, săboară*) = sinod, conciliu
sodomlenesc = desfrînat (prin practicarea relațiilor sexuale anormale)
spori (de ~) = de dulce
spurbăra = a spulbera, a risipi
stare = temei, statornicie; situație
stat = stare, condiție, situație, poziție
striște = soartă (aici:) rea, nenoroc
șvaț = elvețian
taclale = (aici:) ademeneli mincinoase
talant = har, dar preoțesc
tavricesc = din Taurida (denumirea antică a Crimeii)
tălpijăciune, tălpișăciune = viclenie, înșelătorie
tesalonean = tesalonicean, locuitor al Tesalonicului
ticăit = ticălos, mizerabil
tituluș = titlu, rang
timp = tocit, ciuntit
timpina = a întîmpina, (aici:) a îndura, a pătimi
toi = ceată, grup, partid; putere, stăpînire; tărăboi, zarvă
trufit = trufaș, orgolios
uniiat = unit, greco-catolic
vartă = strajă, pază
varvar = barbar, păgîn
vasilisc = șarpe fabulos
vavilonesc = babilonean, din Babilon, (aici:) păgîn, spurcat, desfrînat
veste = faimă, renume; superioritate, infailibilitate
vierș = vers
vîrli = a azvîrli, a arunca
volnici = a i se îngădui, a i se permite; a se despărți, a se sustrage
vorbă = pildă, exemplu
zacon = ordin, tagmă; obicei, datină, rînduială
zavistiie = dușmănie, ură
zavistuitor = pizmaș, invidios
zăticni = a împiedica, a stînjeni
zăticnitor = stingheritor
zidări = a aținta, a zădărî

DESPRE SPECIFICUL UNOR TEME LITERARE ÎN SCRIERILE LUI VARLAAM

LILIANA BOTEZ

De activitatea lui Varlaam, personalitate marcantă a literaturii române din secolul al XVII-lea, sînt legate cîteva momente de semnificație majoră pentru cultura românească: înființarea unui colegiu pe lîngă Trei Ierarhi, după modelul celui de la Kiev; introducerea tiparului în Moldova; introducerea limbii române în biserică și răspîndirea cărții românești; susținerea curentului de luptă declanșat în Moldova împotriva presiunilor exercitate în Transilvania, pentru atragerea românilor spre alte confesiuni; elaborarea și difuzarea, în rîndurile poporului, a unor cărți axate pe conceptele dominante la acea dată.

Cărțile lui Varlaam, urmînd tradiția bizantină transmisă prin scriitori greci umaniști-renascentiști (Calist, Damaschin Studitul, Maximos Margunios, Simeon Metafrastul) și folosindu-se de cultura slavonă, de cea rusă și ucraineană, de tipăriturile lui Coresi, de alte traduceri, de tezaurul nostru folcloric, au remodelat în același timp trecutul spiritual în funcție de fondul de idei și de necesitățiie politice ale colectivității vremii.

Opera sa, structurată pe compartimente ca: omiletică, liturgică, hagiografie, conține numeroase elemente folclorice (obiceiuri, credințe, ritualuri de înmormîntare) și legendare (miraculoase și fantastice), provenite din temele predilecte ale spiritualității universale, cum ar fi: cosmogonia, păcatul primar, coborîrea în infern, căderea îngerilor, sfîrșitul lumii, judecata de apoi, deșertăciunea deșertăciunilor, amărîtă turturea, laudă crucii, tema luminii ș.a.

Circulînd la nivel etnic, pe întinse arii geografice, aceste teme care au iradiat în cultura multor popoare precum și în cultura noastră, au dat naștere unor forme literare autonome, desprinse de ritual. Traseul și mutațiile de conținut ale unor astfel de teme migrate la noi dintr-un tezaur de universalitate comună, relevă integrarea lor în fondul de cultură autohton și expresia lor nouă, specific românească. Întoarcerea spre vechile mituri, manifestată adeseori în literatură, nu constituie o modă literară, ci dezvăluie o aspirație spre clarificarea — prin simboluri — a relațiilor dintre conștiință și existență, un crez politic sau sentimentul de continuitate. În cazul lui Varlaam, motivele care au determinat includerea unor teme de largă circulație în actul său creator au fost, în primul rînd, de natură politică. Drept urmare, ne propunem să urmărim modul în care acest mare cleric-cărturar a interpretat o seamă de teme universale, slujind astfel apărarea credinței strămoșești amenințată de alte confesiuni, întărirea legăturilor dintre românii de pretutindeni și dezvoltarea conștiinței naționale, ceea ce a dus la fixarea unui model cultural structurat pe trecerea de la mentalitatea tradițională la cea umanistă.

★

Tema *scării spirituale* provenită din partea asiatică a imperiului bizantin și difuzată prin intermediul stareților mănăstirii Sinai, Ioan Climax, dobîndește un loc aparte între preocupările lui Varlaam. Prevalîndu-se de atracția manifestată de-a lungul timpurilor de către diverse colectivități umane pentru această temă [1], el realizează cea dintîi traducere în limba română a scrierii *Leastvița* [2] de Ioan Climax. În prefața traducerii sale, Varlaam pune în lumină sensurile

[1] Opera lui Ioan Climax s-a copiat în limba greacă, s-a tradus în siriacă, în latină, în spaniolă, în slavonă. Circulă pe teritoriul țării noastre încă din secolul al XV-lea.

[2] Traducerea lui Varlaam se păstrează în ms. rom. 6024 din B.A.R. Ea a fost descoperită de arhierul Neofit la mănăstirea Neamț în 1843. Cercetările Florentinei Zgraon *(Considerații filologice asupra primei traduceri manuscrise a Scării lui Ion Sinaitul*, LR, an. XXV, 1976, nr. 3, p. 275 — 289) au condus la concluzia că acest ms. este doar o copie după originalul care s-a pierdut; cf. și Pandele Olteanu, *Metoda filologiei comparate în studierea izvoarelor și identificarea versiunii neogrecești a operei Scara tradusă de Mitropolitul Varlaam*, „Mitrop. Olt.", 1970, nr. 5—6, p. 551.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 3, p. 322—326, București, 1982.

și semnificațiile încifrate ale temei *scării* ca emblemă a spiritualității creștine. Ea reprezintă un îndreptar ascetic ce înfățișează, simbolic, urcușul „sufletului" și al „minții" către desăvîrșire.

După cum se știe, această concepție despre autodesăvîrșire este foarte veche în conștiința omenirii și se leagă de simbolismul „centrului sacru". Fiecare civilizație avea un număr nesfîrșit de centre sacre, considerate centre ale lumii unde se intersectau Cerul, Pămîntul și Infernul. Cetățile, templele, palatele considerate centre ale lumii nu sînt altceva decît imagini arhaice ale cîte unui arbore al lumii, ale cîte unui munte cosmic sau ale unui stîlp central [3]. „Suirea minței întru celea cerești" prezintă similitudini interesante cu călătoria prin sferele planetare din mithraism, cu zikkuratul sau piramidele din Ur și Babilon pe ale căror trepte de piatră urcau preoții în procesiune pentru a stabili legătura între zei și muritori. Taborul, Golgota, Sinaiul, Ceahlăul etc. sînt considerați munți sacri care oferă posibilitatea comunicării cu divinitatea. Tema *scării paradisului* este zugrăvită pe pereții exteriori ai mănăstirilor Sucevița și Rișca; este cunoscută și în arta populară sub denumirea de „scara pisicii", mai ales în sculptura stîlpilor de la case sau pe ouăle încondeiate [4].

Varlaam se concentrează asupra „conceptelor-cheie" și a imaginilor dominante ce ilustrează ideea de om, de univers. Viziunea sa corespunde mentalității colective. Imaginile sfinților purtători de cunună ca simbol al desăvîrșirii spirituale, („lucrurile sufletului simtu daruri și cununi" [5]), precum și cele ale păcătoșilor supuși caznelor („iară a trupului sînt munci și osînde"[6]) sînt larg răspîndite în literatura apocaliptică sud-est europeană (vezi *Apocalipsul Apostolului Pavel, Călătoria Maicii Domnului la iad* etc.). Integrarea temei *scării raiului* între paginile scrierilor sale îi prilejuiește lui Varlaam dese referiri la teoria emanatistă difuzată de același model de umanitate, prin care Dumnezeu ca lumină reprezintă o energie formativă și informativă și revelează adevărul: „[...] și cu acesta lucru ca cu o lumină au luminat lumea și au îndireptat spre lucrure bune domnii și împărații" [7]. Așadar, în viziunea lui Varlaam, deificarea individului este și necesară pentru perfecționarea sa morală, și posibilă, în același timp, prin urcarea treptelor unei scări spirituale.

În acest fel, urmînd modelul cultural bizantin, Varlaam respinge principiul fundamental al protestantismului — *sola fide* — (după care mîntuirea omului căzut în păcat este posibilă numai prin grația divină, nu și prin împlinirea faptelor bune) și impune în epocă un ideal de viață: aspirația către desăvîrșire morală, realizabilă prin virtute, credință, nădejde, dar nu în scopul atingerii nirvanei, ca în misticismul oriental, ci în acela al mobilizării la luptă pentru apărarea valorilor autohtone.

*

Frecventă în pictură, în broderie și în decorația epitafurilor din perioada medievală a culturii românești, prezentă, așa cum reiese din pictura murală din Transilvania și în varianta occidentală Pietà încă din secolele XIV și XV, tema *plîngerea maicii* cunoaște la Varlaam o dezvoltare mai amplă decît la predecesorii săi (Epifanie din Cipru, Grigorie Țamblac, Damaschin Studitul, Chiril din Turov).

Bocetul mamei din *Carte românească de învățătură* de la 1645, străbătut de un lirism impresionant, nu aparține planului divin, ca în omiliile anterioare, ci planului uman; el împlinește necesitatea dialogului între cel rămas și cel care pleacă. După unele opinii, la baza *plîngerii Maicii* se află corespondentul occidental *Stabat mater dolorosa* [8]. După alte opinii, omilia lui Varlaam despre înmormîntarea lui Isus Hristos, în care este inclusă tema *plîngerii maicii*, are ca punct de plecare textele originale din care provin unele intermediare slavone, pe de o parte, și creația noastră populară, pe de alta [9].

---

[3] Mircea Eliade, *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Collection „Les Essais", IX, Paris, 1970, p. 110—140.

[4] I. D. Ștefănescu, *Arta veche a Maramureșului*, București, 1968, p. 64—65.

[5] *Cele ce-i întru sventi părintele nostru Ioan, egumenul și mai marele călugărilor din măgura Sinaei, scară raiului de învățătură creștinească, cu care învață pre fiecare creștin cumu să cade să viețuiască pentru ca să suie întru desăvîrșitul călugăriei și vieței creștinești*, B.A.R., ms. rom. 6024, f. 2[r].

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem.*

[8] L. Galdi, *Începuturile prozei ritmice românești*, LR, IX, 1961, nr. 5, p. 462—473.

[9] P. Olteanu, *Sintaxa și stilul paleoslavei și slavonei*, București, 1974, p. 151—152; 207—208; 336—340.

Analizînd *bocetul maicii* în lumina riturilor şi a simbolurilor ţărăneşti [10], se poate vedea că el respectă regulile şi stereotipia bocetului popular românesc. Acesta este alcătuit din *întrebări* ce nu primesc răspuns, din *evocări biografice* ale celui mort (în acest caz, începînd cu naşterea Domnului), din *reamintirea împrejurărilor în care a murit* (aici, răstignit datorită trădării lui Iuda) şi din *durerea pricinuită celor rămaşi* [11].

În omilia realizată de Varlaam se împletesc elemente precreştine, specifice spaţiului carpato-danubian, cu elemente creştine, proprii culturii de tip bizantin. *Bocetul Mariei* prezintă similitudini cu temele *maica bătrînă* şi *plînsul oilor* din balada *Miorita*. Aceasta din urmă a fost interpretată ca o substituţie a străvechilor lamentaţii funerare, în timp ce episodul mamei care-şi caută fiul este tipic creştin; el aminteşte de acele producţii folclorice referitoare la peregrinările Fecioarei în căutarea lui Hristos [12]. Dorinţa de a prelungi clipele despărţirii dă naştere, în bocetul nostru popular, *invocaţiei către zori sau către soare* [13]. Maria din omilia lui Varlaam invocă, din acelaşi raţiuni, cerul şi pămîntul, pămîntul şi soarele. Mama îndurerată se adresează nu numai fiului ei, ci şi elementelor naturii: „O, ceriu şi pămînte, plîngeţi cu mene pentru moartea cea cu obidă a fiiului mieu! Plîngeţi cu mene, maici, că fiiul mieu şi lumina ochilor voştri să stînsă acmu! Glăsiţi cu mene, fecioare, că mirele sufletelor voastre gropiei să dă! Plîngeţi, vonici, că frămsiaţe voastră să schimosi, şi voi bătrîni, cu amar tînguiţi, că tăriia voastră slăbi! O, pămînte şi tu soare, întrestaţi-vă şi vă spămîntaţi de minunată minune, că tvoreţul vostru dzace mort şi ziditoriul vostru în groapă să îngroapă! O, ceriu, deşchide-ţi porţile tale, şi voi îngeri, plecaţi-vă ochii voştri şi căotaţi de vedeţi pe tvoreţul şi împăratul vostru pre pămînt în mijloc de rod păcătos, lăsat şi părăsit în ocară mare şi fără de milă ucis şi omorît [14] ". Prin proiectarea misterului hristologic asupra întregii naturi, durerea Mariei dobîndeşte dimensiunile unui creştinism cosmic, tipic, cum s-a afirmat, creştinismului ţărănesc al românilor şi Europei Orientale [15].

În poezia românească a ceremonialului de înmormîntare moartea nu reprezintă un sfîrşit ci o *trecere* din lumea terestră în „lumea de dincolo". De aceea şi în omilia lui Varlaam moartea este concepută ca o lungă *călătorie*, o *trecere*. Îndemnul Maicii adresat fiului ei „[...] du-te în iad [...] şi învii a tri dzi /.../" izvorăşte din acel scenariu mitico-ritual foarte frecvent în lumea mediteraneană şi asiatică în care ocultaţia şi epifania unei fiinţe divine deţin un loc central. Să nu uităm însă că în cultul lui Zalmoxis obţinerea imortalităţii este posibilă cu ajutorul unei iniţieri compuse din „moarte rituală" şi „renaştere" [16]. Faptul este confirmat şi de Dimitrie Cantemir: „Dachii sînt mai viteji decît toţi varvarii [...] căci ei nu cred, precum moartea să fie sfîrşitul vieţii ci socotesc ca cum ar fi o trecere la alte lăcaşuri noao" [17]. Trecerea se realizează prin *adjuvanţi*, ca în basme, în cazul acesta prin personaje specifice mitologiei creştine: „... sosi şi Domnul nostru Isus Hristos la iad cu slavă multă, cu cîntări de îngeri, cu laudă de arhangheli" [18]. *Coborîrea* în iad este o temă frecventă în iconografia ortodoxă. Actul mîntuirii oamenilor prin sacrificiul lui Isus este înfăţişat de cele mai multe ori prin călcarea de către Isus a porţilor iadului şi eliberarea lui Adam şi a Evei. Episodul realizat de Varlaam cu privire la pogorîrea lui Isus în iad corespunde viziunii populare.

Iată cum în omilia lui Varlaam despre înmormîntarea lui Isus se împletesc, în mod creator, trei din cele mai răspîndite teme universale: *plîngerea maicii*, *călătorie în lumea de dincolo* şi *călătoria în iad*. Redimensionarea celei dintîi, în spiritul tradiţiei populare, a urmărit, în mod conştient, sporirea accesibilităţii lor în rîndurile „întregii seminţii româneşti". Ampla difuzare a temelor ce simbolizează jertfa pentru umanitate i-a permis lui Varlaam să lupte cu argumente eficiente — din sfera doctrinală cît şi din afara ei — împotriva tendinţelor de atragere a românilor spre calvinism.

★

Teomahia şi simbolica şarpelui deţin un loc important în legenda lui *Teodor Tiron* din *Carte românească de învăţătură*. Prin date istorice exacte cu privire la împăraţii romani —

---

[10] Modalitatea ne-a fost sugerată de lucrarea lui O. Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, Bucureşti, 1969, p. 31.

[11] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Bucureşti, 1978, p. 224—228.

[12] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, 1980, p. 243.

[13] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *ibidem*.

[14] Varlaam, *Carte românească de învăţătură, dumenecele preste an şi la predznice împărăteşti şi la svînti mari*, Iaşi, Mănăstirea Trei Ierarhi, 1643, f. 118^{r-v}.

[15] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 80.

[16] *Ibidem*.

[17] Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor*, Bucureşti, 1901, Cartea cap. 5.

[18] Varlaam, *ibidem*.

Maximian[19] și Maximin[20] — care persecutaseră creștinismul, se vădește intenția lui Varlaam de a înfățișa un fapt veridic; dar traseul eroului, cîteva situații tipice (lupta) și unele soluții previzibile (uciderea șarpelui), introduc textul în universul ficțiunii. Teodor Tiron, eroul povestirii, fiind în taină creștin, se dovedește a fi un inițiat. Cadrul în care se dezvoltă acțiunile eroului este fabulos: o pădure mare, pustie, cu copaci ,,roși și beliți", în care se cuibărise un șarpe ,,mare și groadznic", ce devenise între timp ,,bălaur straşnic". Actul uciderii balaurului este o *probă a vitejiei eroului*. În acțiune intervine și un *adjuvant* — jupîneasa Evseviia — care împlinește funcțiile zinelor ocrotitoare din basme. Gestul lui Teodor — de a-și face semnul crucii — îndeplinește o funcție cu caracter ritual. Voinicul dobîndește, în acest mod, puteri miraculoase și izbutește să ucidă balaurul: ,,Așia grăi svîntul și îndată-ș făcu cruce, și încălecă pre cal și iară purciase în pădure. Și cît intră în pădure, așia și audzi sunetul șearpelui. Și strînsă calul către sunet și vădzu unde iase șearpele cu totul groadznic, și pară de foc ieșiia din gura și din ochii lui. Iară svîntul, deace-l vădzu, iș feace cruce și îndată strînsă calul asupra lui și rădică sulița și-l lovi tocma în cap și-l pătrunsă de trecu sulița pentr-îns. Iară șearpele de duriare să idzbi foarte tare și să colăci de făcu chipuri groadznice și așia muri acolo" [21].

Mesajul legendei înfățișate de Varlaam este limpede: *Teodor Tiron* este exponentul poporului ce-și apără credința; *balaurul* este imaginea ,,celuilalt"; *lupta* asociată cu *semnul crucii* relevă atitudinea fundamentală a societății căreia îi aparține eroul, precum și modalitatea acesteia de a se defini pe sine. Această atitudine activă, de non-acceptare a încălcării credinței strămoșești, definește, în mod esențial, modelul spiritual și politic urmărit și realizat de Varlaam.

*

Tema *luminii*, bogat ilustrată în literatura universală dar și în literatura română [22], se bucură, în scrierile lui Varlaam, de o interpretare filozofic-superioară.

Intenția autorului de a prezenta ,,frumusețea morală" ca dimensiune perenă a *luminii* (,,vecinică și netrecută"), față de cea perisabilă, văzută ca deșertăciune (,,a mărgăritariului și a pietrilor celor scumpe"), este materializată în *Predoslovia* tipăriturii *Șeapte taine a besearicii*. Pentru a-și susține ideea, Varlaam se folosește de mistica numerelor. Sistemul căutării valorilor tainice ale cifrelor a fost practicat încă de egipteni, iar în lumea greacă de Pitagora și pitagoricieni și a fost dezvoltată, în mod deosebit, de gnostici. Cifrele reprezentau, în concepția acestora, începutul și esența lucrurilor. Creștinismul a preluat această concepție despre lume și a raportat-o la divinitate. În viziunea creștină, lumea este frumoasă, are măsură și număr datorită lui Dumnezeu [23]. Cifra 7 este sfîntă. Ea simbolizează unirea cifrei ,,trei", care reprezintă *perfecțiunea divină*, cu cifra ,,patru", care reprezintă *ordinea lumii*. Deci cifra ,,șapte" este simbolul comuniunii dintre divinitate și creația sa [24]. Perfecțiunea divină este sinonimă cu conceptul de *lumină*. De aceea *lumina* deține, în paginile scrierilor lui Varlaam, un loc central. Viziunea sa despre lumină poartă pecetea filozofiei emanatiste a lui Pseudo-Dionisie, care se inspirase din Plotin: ,,. . . . lumina care iese și purceade de la soare de lumineadză și arată lucrurile pre lume [. . .] lumina lui nainte loveaște munții cei mari, turnurile și copacii cei înalți lumineadză, de aici șesurile și văile [. . .]; Așia, într-acela chip Domniia Mării Tale cu aceste șeapte taine carile le-ai scos și le-ai dat în tipariul Mării Tale, întîi agiunge întru ciata cia înaltă sufletească, întru arhierei și preoți, de lumineadză și în diregătoria cea lumească, în domni și în boiari: d-aci și întru cei mai mici agiunge lumina și căldura, de lumineadză și încăldzește pre toți către voia lui cea svîntă, pentru carile cinstia și nărocul cel de sus și de netrecut agiung împreună cu gloatele tuturor svinților întru slava ceriului, împărăția cea cinstită și bogată, ce nice dănăoară nu-i schimbată, acolo unde împărățesc toți împreună, cu domnul nostru Isus Hristos, a căruia-i slava, cinstia și mărirea întru veaci de veaci [25]". Emanația ,,frumosului", a ,,luminii" asigură, în viziunea lui Varlaam, ca la toți precursorii săi din evul mediu, ordinea lumii. ,,Frumosul" participă deci la crearea frumuseții. El ilumineză totul și constituie principiul aromînei universale, care se fundamentează pe cifra *șapte*. ,,Casa înțelepciunii" este alcătuită din șapte trepte: ,,apostolii", ,,pro-

---

[19] *Maximian*, împărat roman cu care împăratul Diocliția și-a împărțit puterea, în anul 286.

[20] *Maximin*, împărat roman (235 — 238).

[21] Varlaam, *op. cit.*, f. 67.

[22] Liliana Botez, *Șarpele, apa, soarele — cîteva sugestii despre mituri și simboluri în literatura română veche și folclor*, în RITL, tom. 28, nr. 2, 1979, p. 243—254.

[23] Wladyslaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, București, 1978, vol. II, p. 2; K. E. Gilbert—H. Kuhn, *Istoria esteticii*, București, 1972, p. 132—134;

[24] Erick Nîstrem, *Bibleiskii slovari*, Stockholm, 1969, p. 572—573.

[25] Varlaam, *Șeapte taine a besearicii*, Iași, 1645, f. 3r.

orocii", „învățătorii", „făcătorii de ciudese", „vindecătorii", „îndireptătorii", „tălmacii limbilor". Calitățile morale sînt tot *șapte*. Tainele bisericii creștine sînt *șapte*. Dealtfel și înțelepții Greciei antice preocupați de politică, de reforma legilor, de explicarea lumii erau tot în număr de *șapte*. Contopirea frumuseții divine cu armonia lumii se considera că înlesnește cunoașterea, comunicarea dintre divinitate și creație.

În *Predoslovia* la *Seapte taine a besearicii*, prin tema *luminii* tratată în spiritul tradiției bizantine Varlaam oferă colectivității din vremea sa alte argumente, în sfera doctrinară, ce vin în sprijinul luptei conștiente a românilor pentru apărarea integrității lor spirituale.

★

Analiza celor patru teme — *scara, plîngerea maicii, teomahia* și *lumina* — selectate pentru semnificația lor deosebită din universul creației lui Varlaam, scoate în evidență trăsăturile dominante ale modelului umanist propus de autorul *Cazaniei:* frumusețe morală, aspirație spre autodesăvîrșire, necesitatea trezirii sentimentului național.

Varlaam a construit în scrierile sale, în opoziție cu doctrina calvină, imaginea unui om și a unui univers perfectibil *(tema luminii* și *scara raiului)*, în stare să atingă desăvîrșirea sau deplina frumusețe morală *(scara raiului, plîngerea maicii)*, cu resurse supraomenești în lupta împotriva „celuilalt", care-i primejduiește esența spiritualității sale *(teomahia)*. Reinterpretarea temelor izvorîte din tradiția bizantină dar și populară potrivit noului program de luptă care animă spiritele cele mai luminate ale secolului al XVII—lea românesc face din Varlaam un umanist de seamă, a cărui operă depășește granițele sferei religioase, pentru a se înscrie cu strălucire în patrimoniul cultural al poporului nostru.

N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, postfaţă şi bibliografii finale de Dan Simonescu, prefaţă de Dan Zamfirescu, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, 590 p.

După o lungă aşteptare, a apărut ediţia a II-a a lucrării lui N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, publicată întîi în 3 volume (1940, 1942, 1945), în excelente condiţii grafice şi devenită imediat foarte rară.

În istoria momentului, după ediţia a II-a a cărţii lui N. Iorga: *Istoria literaturii româneşti*, 2 vol. , Bucureşti, 1925, 1928, inegalabilă ca informaţie şi date istorice şi istoric literare, expuse în multiple corelaţii, şi după a II-a ediţie a lucrării lui S. Puşcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, Sibiu, 1930 (materia fusese prezentată drept curs la Universitatea populară din Vălenii-de-Munte şi tipărită în 1921), chintesenţă remarcabilă şi larg accesibilă a vechilor valori literare româneşti, domeniul literaturii vechi a cunoscut o nouă sinteză prin N. Cartojan, realizată după cercetări de zeci de ani în biblioteci şi arhive româneşti şi străine.

Este de la sine înţeles că, în atari condiţii, autorul, primul titular al catedrei de literatură română veche (înfiinţată în 1930) de la Universitatea din Bucureşti, nu se putea mulţumi cu simpla reluare a datelor tratate de alţii înainte şi cu frunzărirea textelor vechi, ci a pornit cu o viziune personală asupra faptelor de cultură şi literatură şi cu o nouă structurare în totalitatea lor (cu o construcţie personală şi date noi a venit, peste puţin timp, şi prof. Şt. Ciobanu: *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Bucureşti, 1947 şi este regretabil că vol. al II-lea, aflat cu corectura în pagini, n-a mai apărut de sub tipar).

În lucrarea sa, N. Cartojan evită expunerea faptelor în sistem strict cronologic, prezentîndu-le pe instituţii, genuri, provincii şi încadrîndu-le în perioade mari sau subperioade istorice, acestea fiind reconstituite în parte, probabil, de merituoşii îngrijitori de carte, Rodica Rotaru şi Andrei Rusu, la unirea celor trei volume. Astfel, există o perioadă a începuturilor „de la origini pînă la epoca lui Matei Basarab şi Vasile Lupu", a doua „de la Matei Basarab şi Vasile Lupu pînă la Şerban Cantacuzino şi D. Cantemir:", în care literatura română veche atinge culmi evidente, şi o ultimă perioadă mare „Epoca lui Şerban Cantacuzino şi a lui Constantin Brîncoveanu", la care, în intenţia autorului, avea să se alăture personalitatea lui D. Cantemir şi alte scrieri din secolul al XVIII-lea, completare rămasă pe masa de lucru.

Pentru a arăta că N. Cartojan nu a urmat simplist criteriul cronologic, dăm un singur exemplu: Ion Neculce care putea să fie lăsat la urmă (în fapt, după un capitol D. Cantemir) este tratat la capitolul marilor cronicari moldoveni, ca o continuitate de preocupări şi de spirit, în stiluri variate de toată frumuseţea. S-a afirmat, într-un fel sau altul, că N. Cartojan nu face distincţia între cultural şi literar. Nimic mai neadevărat. Acum, cînd cartea sa poate să fie consultată, oricine observă că el acordă atenţie în primul rînd elementului literar şi artistic, însă fără comparaţii la întîmplare sau căutate şi fără a face caz de materialele şi manuscrisele folosite, pe care puţini le-au cercetat ca el. Iată, de exemplu, şi o consideraţie privind *Cronica anonimă* despre Brîncoveanu: „Istoricii au dreptul să regrete că informaţia este mult mai săracă pentru ultimii unsprezece ani din domnia lui Brîncoveanu, că raporturile dintre nefericitul domn şi Petru cel Mare nu sînt mai clar şi mai amănunţit expuse; dar noi, istoricii literari, care căutăm în slova strămoşească, dincolo de adevărul istoric, eternul omenesc prins în formele artei, trebuie să recunoaştem aci că, după apoteoza fericirii lui Brîncoveanu, această repede expunere a faptelor pînă la catastrofa finală este de un real efect dramatic, pe care cronicarul ştie să-l speculeze din punct de vedere literar". Este limpede cu ce atitudine cerceta Cartojan scrierile vechi.

Aş sublinia totodată aportul propriu, bazat pe cercetări adîncite, în diverse capitole, de exemplu, cele despre cărţile populare (aprofundate în monografii şi în sinteze separate); la fel aş ţine să remarc corectitudinea şi probitatea ştiinţifică, exemplare, ale autorului care citează (în text chiar) tot ce a folosit, cu recunoaşterea meritelor cercetătorilor sau făcînd academic opinie separată (în chestiuni importante).

La noua ediţie a dat sprijin prof. Dan Simonescu, primul colaborator la catedră al lui Cartojan, aducînd printre altele bibliografia cercetărilor la zi şi scriind o postfaţă consistentă despre personalitatea autorului. De asemenea, Dan Zamfirescu scrie o prefaţă documentată des-

pre Cartojan în contextul istoriografilor literaturii vechi, Dan Zamfirescu fiind dealtfel cel care (printre puținii din noua generație) i-a înțeles valoarea și a publicat articole nu numai omagiale, ci și de valorificare a operei sale din perspectivă actuală. Remarc și indicele de nume alcătuit amănunțit de Gabriela Duda și fără de care o astfel de carte ar fi ca „moartă".

Dau, în continuare, citeva scăpări (mai mult tipografice), care pot fi îndreptate de oricine în exemplarul său, eventual pentru o altă viitoare ediție :

— p. 48 : nu există un cercetător rus *Kievskii* ; cuvîntul face parte din titlul articolului care urmează și autorul (dispărut) este P. P. Sokolov : *Kievskii mitropolit Grigorii Camblak* etc. cf. E. Turdeanu, *Grégoire Camblak*, în „Revue des études slaves", XXII, 1946, p. 48 ; pentru o lucrare cu același titlu este citat de specialiștiși P. A. Sîrku ; p. 243 : manuscrisul cronografului lui Moxa a fost depus de V. Grigorovici la Muzeul Rumiantev, dar actualmente se păstrează în Biblioteca Lenin din Moscova ; p. 258 : Pavel Piasecki a trăit între 1579—1649 (nu 1578—1669), iar opera lui poartă titlul *Chronica gestorum in Europa singularium*, nu *singulariorum* (greșeală repetată și de alții) și a apărut în 1645 , nu 1648 (p. 291), aceasta fiind ediția a III-a ; p. 260 : titlul operei lui Bracciolini este *Disceptationes convivales*,nu *conviviales* (eroare reluată de mulți), și nu s-a publicat în 1451 (încă nu începuse tiparul), ci a fost scrisă ; p. 261 ; traducerea din Piccolomini trebuie îndreptată în „Valahia este [. . .] *un șes întins și înconjurat de ape* (sau rîuri)", nu „neapt *pentru rîuri*", citindu-se greșit în original „aquarum indigna" în loc de „aquarum indigua" ; p. 327 : Nicolae Costin „urma să se logodească cu *sora* lui Constantin Duca", nu *fiica* (fiică îi era bătrînului Gheorghe Duca) ; p. 328 : Constantin Duca s-a urcat pe tron „în primăvara anului *1693 (aprilie)*", nu *1692 (martie 17)* ; alte greșeli mărunte nu deformează informația, precum ortografierea nu prea exactă a unor nume proprii, afară poate de *Iosef Sztrygowski*, numele istoricului de artă de la Viena, de îndreptat în *Strzygowski* (p. 42).

Prin ediția apărută, cartea lui N. Cartojan își reia locul meritat în circuitul culturii și științei românești.

I. C. Chițimia

Dan Horia Mazilu, *Varlaam și Ioasaf. Istoria unei cărți*, Editura Minerva București, 1981, 255 p.

Unei monografii atît de documentate ar trebui să i se facă o simplă prezentare rezumativă, adăugînd îndemnul ca cititorii să parcurgă direct paginile cărții. Și totuși îmi voi îngădui să răspund unor întrebări puse chiar de autor sau să schițez cîteva nuanțări.

Partea întîi a volumului rezumă clar, pe baza unei informații întinse, vădit ținută la zi, cunoștințele adunate pînă acum despre *geneza*, *versiunile* și *filiațiile* diverselor traduceri ale romanului *Varlaam și Ioasaf*. Se stabilește locul manuscriselor slavone, de diferite redacții, din țara noastră, în grupul general al variantelor slavone și se accentuează descendența ediției de la Kutein (1637) din textul latin al lui Jacob Billius,

De un mare ajutor ar fi fost autorului următoarele lucrări apărute în străinătate, remarcabile nu doar prin cunoașterea literaturilor apusene ci și — lucru rar — a literaturii române ; Felix Karlinger, *Einführung in die romanische Volksliteratur*, München, 1969 ; Felix Karlinger, Irmgard Lackner, *Romanische Volksbücher*, Darmstadt, 1978 ; Irmgard Lackner, *Barlaam und Iosaphat*, în *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin, New York, 1977, vol. I, col. 1242—1250. Dar pînă cînd se va publica (și cine o va publica !) o bibliografie curentă a referirilor la români din studiile apărute în străinătate, astfel de scăpări din vedere sînt mai mult firești.

Reexaminînd raportul între romanul *Varlaam și Ioasaf* și presupusul izvor indian : *o viață a lui Budha*, Felix Karlinger spune : „Ähnlichkeiten ... bedeuten aber nicht unbedingt Abhängigkeit". Formularea sa își găsește întărirea într-un studiu apărut aproape în același timp cu volumul lui Dan Horia Mazilu. După ce compară atent textul celor două biografii (a lui Budha și a lui Ioasaf), Amita Bhöse (vezi RITL, 30, 1981, nr. 2, p. 221—231) ajunge la concluzia că, în timp ce între primele lor părți există asemănări, ele de deosebesc profund din momentul în care fiul de împărat începe să-i caute un drum propriu de realizare, diferit de cel impus de tatăl său. Amintim că, pentru prima parte, Felix Karlinger a indicat motivele comune cu basmul, înregistrate și în catalogul Aarne-Thomson. Tehnica povestirii în ramă și ilustrarea afirmațiilor generale cu parabole, ca și profunda vibrație umană în fața suferinței, a sărăciei și a disperării, sînt comune celor două biografii (dar nu numai lor, am adăuga noi).

Pentru a defini semnificația traducerilor românești, Dan Horia Mazilu reface portretul intelectual al lui Udriște Năsturel (căruia, după cum știm, i-a închinat și o monografie). Umanist cu o mare prețuire și dragoste pentru carte, logofătul dintr-o „țară dacică" nu se sfia să se simtă solidar cu latinitatea occidentală, susținînd în același timp întreaga comunitate de popoare care foloseau slavona ca limbă de cultură. Imboldul traducerii romanului *Varlaam și Ioasaf* i l-ar fi dat lui Udriște Năsturel sensibilitatea sa de tip baroc în fața instabilității soartei, a „deșertăciunii închipuirilor omenești" și a morții preaputernice. Dar lui Năsturel, al cărui nume se leagă de traducerea *Învățăturilor lui Neagoe Basarab*, nu i-au rămas străine nici consonanțele mai vechi între roman și cultura înaintașilor săi, consonanțe ce-l determină — de exemplu — pe Matei Basarab să refacă Arnota (destinată a deveni necropolă domnească) chiar lîngă Bistrița lui Barbu Craiovescu.

Reluînd cercetarea manuscriselor românești, Dan Horia Mazilu aduce precizări și îndreptări care se impun atenției celui ce ar alcătui o foarte necesară ediție științifică. Autorul demonstrează că textul românesc din ms. B.A.R. 270 nu a fost copiat după cel din ms. B.A.R. 588, deci, pe lîngă acesta din urmă, a mai existat un izvor al numeroaselor copii ulterioare. Ms. B.A.R. 3339, din anul 1673, nu reprezintă o ramură fără urmași, ci se reflectă în ms. B.A.R. 1903, alcătuit peste mai bine de o sută de ani, în 1778.

Autorul volumului întărește cu argumente noi, decisive, două din ipotezele anterioare. Textul slavon din manuscrisele 588 și 2740 nu reprezintă izvorul traducerii românești ce-i stă alături ; mai mult : a fost copiat în timp, după acesta. Udriște Năsturel a tradus o variantă sud-slavonă a romanului, folosind în unele locuri ediția de la Kutein și chiar o versiune latină.

Revista de istorie și teorie literară, tom 31, nr. 3, p. 329—337, București, 1982

Prin munca sa „de-a dreptul filologică", logofătul şi cumnatul lui Matei Basarab „a realizat o fericită sinteză" şi a dat culturii noastre un text „scris într-o limbă românească ce poate sta oricînd alături de cea a lui Varlaam, alcătuitorul *Cazaniei*".

Naraţiunea integrată culegerii de *Vieţi ale sfinţilor* (volumul apărut la Neamţ în 1811) descinde, s-ar părea, din culegerea similară a lui Dimitrie Rostovski. În această variantă „fraza are o frumuseţe incontestabilă, iar întreaga compunere o relevabilă cursivitate", deci nu se justifică neglijarea ei de către istoricii literari.

Circulaţia intensă a primei versiuni, la care se adaugă marea răspîndire a ediţiei de la Neamţ (reimprimată în 1836, la Căldăruşani) şi două traduceri din italiană, rămase izolate, arată cît de profund a fost între români ecoul unuia din cele mai îndrăgite romane din Europa.

Dan Horia Mazilu menţionează prezenţa în artele plastice atît a romanului (la Neamţ), cît şi a chipului celor doi eroi principali (aşezaţi în Ţara Românească alături de Nicodim de la Tismana şi de Grigore Decapolitul !) sau — mai ales — a celebrei parabole a *inorogului*. Celor spuse în carte li s-ar mai putea adăuga informaţiile apărute în „Synthesis", III, 1976 (Radu Creţeanu) şi „Synthesis", VI, 1979 (cu precizările din recenzia apărută în RESEE, 1980, nr. 3, şi 1981, nr. 4), precum şi descrierile, cu interpretări exacte, din cărţile despre pictura Ţării Româneşti semnate de Carmen Laura Dumitrescu şi Cornelia Pillat. Pentru răspîndirea şi reinterpretările aşa-numitei *pilde a inorogului* (în realitate a *omului în prăpastie* sau *în fîntînă*), incomparabil mai utilă decît cartea lui C. G, Jung mi se pare masiva monografie a lui Jürgen W. Einhorn, *Spiritalis unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters*. München, 1976, care cuprinde şi referiri la români (vezi şi RESEE, 1980, nr. 3 şi RITL, 1981, nr. 2).

Insistenţa asupra pildelor (deşi nu ele au *funcţie organizatorică* în roman, ci ideile pe care le ilustrează) mi se pare cu totul justificată şi bine realizată. Într-adevăr, textele din manuscrisele româneşti ce inserează doar pildele între alte *cuvinte*, nu descind nici din traducerea lui Udrişte Năsturel, nici din *Învăţăturile lui Neagoe*. Şi este vorba într-adevăr de o „oarecare vechime a alegerii şi de prezenţa unei certificări a acestei selecţii", pentru că avem în faţă transpuneri în româneşte, uneori puternic prelucrate, după pagini din ediţiile moscovite ale *Proloagelor* (articolele mele au apărut aproape în acelaşi timp cu volumul lui Dan Horia Mazilu : RESEE, 1981, nr. 2 şi nr. 4, dovadă că ideile se ivesc în atmosfera culturală din care facem parte).

Evoluţia spre „dogmatizare" a copiilor din mediul clerical şi spre literarizare (pînă la a se reţine doar pildele) a copiilor din mediul laic era schema în care am crezut şi eu pînă de curînd. Dar observarea atentă a cîtorva amănunte m-a pus în stare de alarmă. Dubla existenţă : sub formă de povestire lungă, atunci cînd se adună mici „monografii" (într-o aşezare independentă de calendar) sau sub formă scurtă, cînd înşiruirea se face conform ordinii din sinaxare, se întîlneşte la multe hagiografii. Mai mult, preluînd *Proloagele*, copiştii români le dezagregă ordinea iniţială şi, pentru eroii mai cunoscuţi (lui Varlaam şi Ioasaf li se adaugă Alexie şi Eustatie Plachida), introduc forma lungă a *Vieţilor* în locul formelor *foarte* scurte de acolo. Circulaţia independentă a pildelor se datorează, cum am spus, culegerilor de tip *Apophtegmata Patrum* combinate cu *Sinaxare*. Manuscrisele româneşti cuprinzînd pildele selectate de *Proloage* au fost copiate atît de laici, cît şi de clerici (mai pe larg în articolul amintit din RESEE, 1981, nr. 4). Şi în acest caz, ca şi în altele, schema mentală „clasică" a nivelelor culturale net diferenţiate se dovedeşte inoperantă şi trebuie să găsim adevăratul „mecanism" interior.

Formele multiple ale acelui mereu reînnoit *cîntec al pustiei* se puteau ivi numai într-o cultură unde producţiile artistice ale mediului rural şi cele ale mediului clerical sau nobiliar aveau drept egal la existenţă şi se reuneau într-un tot.

Cătălina Velculescu

Georgeta Răduică, Nicolin Răduică, *Calendare şi almanahuri româneşti (1731—1918)*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, 800 p.

Cine are în mînă această lucrare îşi dă seama imediat că ea a cerut o muncă de o viaţă de om şi într-adevăr pentru alcătuire s-au făcut cercetări pe parcursul cîtorva decenii. De la prima vedere iese în evidenţă munca depusă pentru adunarea unor date extraordinar de bogate şi de amănunţite, condensate pe două coloane. Lucrarea de faţă, cu subtitlul de *Dicţionar bibliografic*, este, de fapt, o enciclopedie a calendarelor şi almanahurilor româneşti, începînd cu primele apariţii şi pînă în 1918, însumînd 2192 de volume, dintre care cele mai multe examinate direct (unele dintre ele considerate lucrări de referinţă). Greutatea cercetării a

survenit nu numai din faptul că s-au investigat numeroase biblioteci şi arhive din ţară şi direct din străinătate (Viena, Salzburg, Graz, Innsbruk, Budapesta), ci şi din înregistrarea sui-generis a acestor publicaţii ca periodice, cărţi, cu foi de titlu lipsă, legate la un loc cu alte materiale etc., încît a cerut efort pentru identificare. O materie atît de bogată cerea de la bun început sistematizarea cea mai adecvată în prezentarea fiecărui calendar sau almanah pe categorii interne : proză (nu numai literară), poezie, arte plastice etc., indici finali (de nume de persoane, geografic, tematic şi cronologic.).

Fiind publicaţii cu caracter larg popular şi de instruire, din parcursul (bine organizat) al materiei se observă rolul important pe care l-a avut acest tip de publicaţii pentru cultivarea ideii unităţii naţionale, a limbii române, a obiceiurilor şi portului, pentru sfaturi practice, pentru difuzarea de literatură română şi străină de valoare, precum şi de artă plastică. Marile figuri istorice din trecut sînt mereu luate în consideraţie (Ştefan cel Mare, Neagoe Basarab, Mihai Viteazul, Şerban Cantacuzino, Constantin Brîncoveanu etc., etc.); marile evenimente din istoria poporului român sînt, de asemenea, prezente (Răscoala, din 1784, Revoluţia lui Tudor Vladimirescu, Revoluţia din 1848, Unirea Principatelor, Războiul pentru independenţă, Răscoala ţărănească din 1907, Unirea din 1918 etc.). Ţinînd seamă şi de sfaturile pentru agricultură, pentru creşterea şi îngrijirea vitelor, altele de medicină umană şi veterinară, calendarele şi almanahurile erau deci o şcoală de educaţie, iar lucrarea prezentă arată pentru prima dată amploarea rolului pe care l-au avut timp de două secole şi jumătate asemenea publicaţii.

Literatura şi cultura română ocupă un spaţiu însemnat, de la cea veche (Gr. Ureche, Miron Costin, Dosoftei, Şerban Cantacuzino, Constantin Brîncoveanu, Antim Ivireanul, D. Cantemir, Ion Neculce şi alţii) pînă la literatura modernă, foarte frecventă. Se observă un mare număr de creaţii culte sau variante folclorice (o valoroasă *Mioriţă*, de pildă), de care nu se ştia pînă acum. Apar multe ediţii princeps ori versiuni în limbi străine, necunoscute, ca, de exemplu, schiţa lui Ion Slavici, *Un democrat*, publicată postum (1928), dar apărută întîi în limba germană. *Ein Demokrat*, în *Jahrbuch des Deutschen Volksbindungsvereins in Rumänien. Haus-Kalender* (Bucureşti), pe 1913 (p. 604). Este cazul să spunem că autorii au cuprins în lucrarea lor şi calendarele publicate la noi în alte limbi (cu întreg conţinutul lor) : germană, maghiară, latină, franceză, bulgară, greacă, pînă la limbile armeană şi albaneză.

Foarte multe traduceri au apărut în aceste publicaţii (şi ele vor putea, desigur, servi lucrărilor pentru relaţiile cu literaturile străine) din: Shakespeare, Rousseau, Voltaire, Leopardi, Ibsen, Björnson, Puşkin, Tolstoi, Turgheniev, Gorki, Verlaine, Baudelaire etc. etc.

Iconografia calendarelor a fost o preocupare continuă, cu înscrierea unor opere de artă de: N. Grigorescu, I. Andreescu, N. Vermont, D. Paciurea, Fr. Şirato, Iser, Witold Rolla-Piekarski (de origine poloneză). Iconografia *Dicţionarului* este şi ea, la rîndul ei, splendidă (editura are meritul ei în execuţie), prin facsimilele şi ilustraţiile introduse, vezi, de pildă (p. 113), foaia de titlu simplă, dar elegantă a *Almanachului Societăţii academice social-literare „România jună"* (Viena), în al cărui prim volum din 1883 a apărut *Luceafărul* lui Eminescu.

Unele calendare au avut o funcţie şi o longevitate de-a dreptul uimitoare, precum *Calendariul* de la Sibiu, scos cu regularitate mai bine de un secol (1792—1911). Deosebit de important, prin materialele conţinute, este *Calendar pentru poporul românesc*, fundat de M. Kogălniceanu la Iaşi (1842—1846) şi continuat de Gh. Asachi (1847—1869) şi de fiul său Alexandru Asachi (1870—1876), ceea ce arată continuitate şi perseverenţă în a difuza cultura şi literatura română la scară naţională (p. 434 şi urm.). Cu ajutorul indicilor se pot găsi uşor date despre folclor, despre cărţi populare, despre diferite literaturi străine, lingvistică, latinitatea românilor etc. Cui i-ar fi trecut prin minte, de pildă, că în *Calendarul Minervei* (Bucureşti) pe 1901 s-a tradus dintr-un însemnat poet polon Kazimierz Tetmayer poezia *Judecata*, direct din polonă, de către un R. Motancea-Bumbeşti, iar în Calendarul *„Unirii"* (Blaj) pe 1903, *Pe Olimp* de H. Sienkiewicz de către un A. (p. 368—576).

Văzînd vitalitatea calendarelor în cultura poporului, mi-am dat seama de-abia acum de ce un Ion Opriş Zugravul (1803—1856) a alcătuit singur, între 1831—1851, un foarte interesant *Almanah*, rămas în manuscris şi descoperit în satul natal al autorului, Romos din Hunedoara, de Ion Lăzărescu din Orăştioara de Sus, care, cu o pricepere şi stăruinţă de admirat, se munceşte să-l valorifice. Ar fi o mostră în plus de ce a însemnat viaţa calendarelor şi almanahurilor în cultura maselor.

În general, se poate spune că este o lucrare de sacrificiu, prin truda extraordinară şi prin faptul că lucrarea se foloseşte, chiar dacă nu se citează mai niciodată, după cum se întîmplă şi cu alte lucrări de acest fel. Rămîne însă autorilor satisfacţia că au dat o lucrare fundamentală, o icoană culturală bibliografică, ce va ajuta mult la corectarea datelor cunoscute.

I. C. Chiţimia

Circulaţia în Bulgaria a două cărţi slavo-române tipărite la Rîmnic

Am semnalat încă în 1972 [1] faptul că în Bulgaria s-au descoperit, în diferite localităţi, mai ales în ultimele decenii, exemplare ale unor tipărituri vechi româneşti şi slavo-române din sec. al XVI-lea care au fost folosite în bisericile bulgare de atunci. O altă asemenea depistare a urmelor cărţilor româneşti pe teritoriul ţării vecine este consemnată în localitatea Tîrgovişte, din nord-estul Bulgariei [2]. În 1979 a fost descoperit aici un exemplar al *Anthologhionului* tipărit la Rîmnic în 1705. Exemplarul este bine păstrat, este legat în scoarţe de scîndură învelite în piele, pe cea din faţă are imprimată o cruce într-un romb. Cartea a fost înregistrată în *Bibliografia românească veche* de I. Bianu şi N. Hodoş, vol. I, Bucureşti, 1903, sub nr. 147, p. 462, pe baza unei indicaţii din *Chrestomatia* lui M. Gaster, vol. I, p.357, carevăzuse un exemplar incomplet. Ulterior, Biblioteca Academiei a intrat în posesia unui exemplar complet al *Anthologhionului*, care are 406 foi numerotate, tiparul în negru şi roşu pe două coloane,textul indicaţiilor tipiconale, apostolului, al evangheliei şi al parimiilor fiind în limba română iar celelalte părţi în slavonă. Exemplarul de la Biblioteca Academiei R.S. România este considerat unicat. Volumul aflat acum în Bulgaria are numai 334 foi, lipsindu-i 72 de foi tipărite de la început, care au fost înlocuite cu tot atîtea foi albe pe care s-a scris textul, ceea ce indică că la data copierii mai exista un alt exemplar de pe care s-a făcut transcrierea. Autorul semnalării arată că există cîteva greşeli de tipar la numerotarea foilor, astfel după f. 107 urmînd foile 164, 165 şi 170, dar continuitatea textului este corectă.

În aceeaşi localitate din Bulgaria a fost descoperit şi exemplarul unui *Octoih*, tipărit la Rîmnic în 1706. Cercetînd *Bibliografia românească veche*, acelaşi volum, am constatat că exemplarul descris la p. 467—468 sub nr. 151 este incomplet. Ulterior, în 1910, Biblioteca Academiei a primit ca donaţie din partea parohiei din Sarkany un exemplar complet. Acesta are însemnarea: ,,Să ştie că acest sfînt Minei/este a bisericii a Aleuşului/şi este cumpărată din cutia bisericii/în Aleuş. 26 dechemv. 1786. Ioachim Pavlovici paroh Aleuş" [3].

Octoihul are 84 de foi, pe verso-ul foii de titlul este stema lui Constantin Brîncoveanu, pe altă foaie gravura Sf. Ioan Damaschin iar la f. 71v gravura Răstignirii care poartă şi numele gravorului, monahul Ioanichii, şi anul 1705. Sub gravura Răstignirii sînt tipărite 14 stihuri româneşte. Pe frontispiciu este gravura Deisis. Textul indicaţiilor tipiconale, a apostolului, evangheliei şi a paremiilor este în româneşte, iar restul textului în slavonă. Volumul de la Biblioteca Academiei este legat în carton. Exemplarul păstrat în Bulgaria este identic cu cel de la Biblioteca Academiei, este însă legat în scoarţe de scîndură învelite în piele.

Prezenţa în locaşuri de cult din Bulgaria a acestor tipărituri slavo-române de acum două secole şi jumătate este dovada legăturilor culturale dintre cele două popoare şi mărturiseşte faptul că bulgarii s-au folosit pentru cerinţele lor spirituale de tipăriturile din ţările române.

Paul Mihail

K. Kuev, *Sădbata na starobălgarskite răkopisi prez vekovete* (Destinul manuscriselor vechi bulgare de-a lungul secolelor), Sofia, Ed. Nauka i izkustvo, 1979, 224 p.

Cercetătorii culturii vechi din sud-estul Europei au căpătat o sursă nouă de informaţii inedite în parte prin lucrarea prof. K. Kuev. Ea umple un gol în literatura de specialitate şi, în acelaşi timp, este o sinteză a literaturii de specialitate referitoare la relaţiile culturale dintre popoarele bulgar, sîrb, rus, român, ceh şi polon. Reconstituirea circulaţiei cărţii din secolele trecute, una dintre preocupările medieviştilor de pretutindeni, îşi găseşte în lucrarea de faţă cadrul ideal istoriografic. Aceasta deoarece autorul a cercetat personal, începînd din 1961, depozitele marilor biblioteci din ţările amintite, a investigat întreaga bibliografie a problemei, începînd cu cataloagele renumite şi pînă la cele mai puţin cunoscute publicaţii, a reconstituit biografiile marilor colecţionari şi cercetători din secolele trecute, toate în scopul de a trasa istoria, cît mai exactă,

---

[1] Paul Mihail, *Circulaţia Octoihului slavon al lui Coresi în Bulgaria*, în ,,Anuarul Institutului de istorie şi arheologie «A. D. Xenopol»", Iaşi, IX, 1972 p. 591—592.

[2] ,,Ţărkoven Vestnik", nr. 9, 21 martie 1979, p. 6—7.

[3] Aleuş, jud. Sălaj.

a scrierilor vechi bulgăreşti. Referindu-se la faptul că cele mai multe dintre manuscrise s-au pierdut, au fost distruse sau dezmembrate, autorul, paradoxal, relevă meritul călătorilor şi al colecţionarilor care au adunat şi au depus în depozite sigure aceste relicve, deoarece, „prin aceasta au putut scăpa ceva din cultura veche bulgară" şi, deci, cercetătorul de astăzi este în drept să le aducă mulţumiri (p. 9). Evident, soluţie extremă, ca prin înstrăinare să se păstreze imaginea unei culturi înfloritoare într-o anumită perioadă care datorită celor cinci sute de ani de stăpînire otomană nu s-a putut conserva decît în foarte mică măsură în Bulgaria.

Circulaţia manuscriselor bulgare vechi a început încă din sec. IX—X cînd, din centrele Preslav şi Ohrida, prin ucenicii lui Chiril şi Metodiu scrierile slave se răspîndesc în Rusia kievleană (autorul enumeră 21 de copii ruseşti după originalele vechi bulgare azi dispărute, singurele mărturii despre ele fiind aceste copii). O altă etapă o constituie circulaţia manuscriselor bulgare după căderea imperiului bulgar (1393), cînd emigraţia bulgară a dus cu sine manuscrise preţioase în locurile unde a primit ospitalitate, printre care şi în ţările române. Astfel sînt operele lui Climent al Ohridei, Ioan Exarhul, Constantin al Preslavului, cele ale călugărului Hrabr. În timp ce în Bulgaria nu se află nici măcar o copie a operelor lor, la ruşi şi la sîrbi scrierile au fost copiate de mai multe ori. Explicaţia constă în faptul că moştenirea cărturărească bulgară a fost supusă sistematic distrugerii.

Emigranţii au dus de la Tîrnovo şi în ţările române manuscrise ca Sbornicul de la Loveć (dinainte de 1333), Psaltirea lui Tomić, cu miniaturi (din 1360), Sbornicul lui Ioan Alexandru (1348), Evanghelia lui Ioan Alexandru de la Londra (1356) şi altele. Aceste manuscrise au fost înstrăinate apoi, şi din ţările române au fost duse de către închinători şi donatori la muntele Athos, de unde iarăşi unele au luat drumul depozitelor străine. Se cuvine însă relevat că pe baza şi a manuscriselor bulgare aduse în sec. XIV—XVI în ţările române s-a dezvoltat o cărturărie slavonă originală românească, care nu are corespondente cu cea bulgară. O altă parte dintre manuscrisele bulgare au fost duse de emigranţi în Rusia şi astfel influenţa sud-slavă s-a exercitat a doua oară în Rusia în sec. al XV-lea şi următoarele.

Prof. K. Kuev citează şi manuscrise lucrate în ţările române şi duse în Rusia. El are în vedere numai cîteva, cînd, de fapt, se pot adăuga alte zeci de manuscrise slavone româneşti care au avut această soartă. Astfel, putem cita Sbornicul din 1554 din Moldova a lui Grigorie, fostul Mitropolit al Sucevei, manuscris care încă la 1756 a fost citit de către Iosif monahul de la Sf. Sofia din Kiev [1].

În ceea ce priveşte manuscrisele duse din ţările române la Athos, se ştie că în secolele XV — XVII legăturile de binefacere ale românilor către Athos au fost nenumărate. Aşa după cum Zograful este deosebit de însemnat pentru bulgari, Hilandarul pentru sîrbi, Pantelimonul pentru ruşi, mănăstirea Sf. Pavel este însemnată pentru români, deoarece acolo s-au concentrat cele mai multe manuscrise slavone şi române. Mănăstirea Sf. Pavel a avut metocuri în Moldova şi în Ţara Românească. În această privinţă Profirij Uspenski enunţa încă la 1845 teza că: „nici un popor ortodox nu a făcut atît de mult bine Athosului, ca românii".

În lucrarea prof. K. Kuev însă, drumul manuscriselor slavone din ţările române către Athos este descris în treacăt: „fiind aduse de la Tîrnovo, multe scrieri vechi bulgăreşti au poposit în ţările române şi apoi au ajuns la Athos". Or, ca să dăm numai un exemplu, Psaltirea lui Tomić, scrisă la Tîrnovo la 1360, a fost prin ţările române unde a fost restaurată, aşa după cum atestă o însemnare, şi de aici a fost dusă la mănăstirea Sf. Pavel de la Athos.

O altă etapă a difuzării manuscriselor sud-slave a fost în legătură cu reforma cărţilor de cult din Rusia, de la jumătatea secolului al XVII-lea. Arsenij Suhanov, de exemplu, a adunat între 1654—1655 manuscrise greceşti şi slavone de la Athos (cca 500 de manuscrise), pe care le-a dus în Rusia pentru a constitui model pentru îndreptarea cărţilor.

Atunci cînd, la începutul sec. al XIX-lea, ca urmare a dezvoltării ştiinţelor istoricea luat fiinţă şi filologia slavă, tot Athosul cu bibliotecile sale bogate a fost locul de unde călătorii a cumpărat, au primit în dar sau pur şi simplu au luat manuscrise vechi. De exemplu, lordul Cuurzon a primit în dar de la mănăstirea Sf. Pavel Evanghelia lui Ioan Alexandru (1356), care astăzi se păstrează la Londra. Adăugăm că şi manuscrisul lui Gavril Uric de la mănăstirea Neamţ a fost luat tot de către lordul Curzon şi dus la Londra. Un alt călător, Pavel Iosif Šafarik, ceh, a adunat manuscrise de la mănăstirile din Fruška Gora, printre care şi manuscrisul numit „de la Dragomirna" din 1661 (p. 47), în 17 foi, pergament. Antun Mihanović, croat, a colecţionat manuscrise glagolitice, printre care şi Evanghelia de la Tîrnovo din 1273 (247 f.), pergament. Avram Norov, călător în Palestina, a adăugat manuscrise de la mănăstirea Sf. Sava din Ierusalim. Prof. Victor Grigorovici de la Cazan, care a călătorit în Turcia europeană, a adunat din toată zona balcanică

[1] D. Mioc, *Manuscrise slavo-române*, în „Studii şi materiale de istorie medie", VII, 1974, p. 277.

(a descoperit foile glagolitice de la Rila din sec. al XI-lea , Apostolul de la Ohrida, Evanghelia de la Boian, toate glagolitice, alte 12 manuscrise din sec. XII—XV). Colecţia lui Porfirij Uspenski conţine cel mai vechi codice grecesc, ,,Sinaiticum", din sec. al IV-lea, iar dintre cele slave, două foi glagolitice din sec. XI. În general, colecţionarii au răscolit bibliotecile de peste tot şi au folosit pasiunea pentru scrierile vechi a păstrătorilor ocazionali, care au fost o sursă importantă pentru achiziţii. Ceea ce îi diferenţiază pe colecţionari este mai ales cantitatea de manuscrise, deoarece în genere, toate manuscrisele sînt valoroase. Astfel, Petr Sevastianov a ,,scos" de la Athos mai mult de cinci mii de manuscrise (p. 86), de asemenea au fost deosebit de bogate colecţiile lui A. F. Gilferding, S. I. Verković, Polihronij Sirku, I. A. Jacimirskij şi alţii. Se cuvine menţionat faptul că cei mai mulţi dintre colecţionarii citaţi, în special Sevastianov, Suhanov, Sîrku, Jacimirskij, au adunat nu numai manuscrise slave vechi bulgare, ci şi redacţii slavo-române, ca şi manuscrise în limba română.

În partea a doua a lucrării prof. K. Kuev urmăreşte, pe baza unor dovezi sigure, condiţiile în care au fost distruse manuscrise slave. Astfel, autorul citează zece palimpsesturi din sec. IX-X în care scrierea glagolitică a fost înlocuită cu cea chirilică, de asemenea sînt citate cazuri în care pergamente scrise au fost folosite pentru legarea altor manuscrise. La mijlocul sec. al XVII-lea au fost arse în număr mare cărţile tiparului moscovit, apoi din ignoranţă, în timpul eteriei, a răscoalelor, a războaielor au dispărut numeroase manuscrise. În timpul stăpînirii otomane, numeroase scrieri au fost distruse de către autorităţile turceşti.

Soarta manuscriselor vechi din ţările române a fost la fel de tragică ca şi a celor studiate de K. Kuev. E destul să amintim că din Octoihul pe pergament scris de însuşi Efrem, episcopul Rădăuţiului la 1624 şi dăruit mănăstirii Moldoviţa, la 1878 a ajuns în posesia călătorului E. Barsov (1836—1917) numai o foaie, cu însemnarea autografă a autorului, pe care colecţionarul a dăruit-o Bibliotecii Academiei Române, dar manuscrisul în întregime este dispărut fără urmă[2].

Arderea cărţilor Patriarhului Nicon a avut loc la Athos la mijlocul sec. al XVII-lea, dar peste un secol călugării de la schitul românesc Poiana Voronei, datorită unei mişcări locale, distrug şi ei, aruncînd în apă saci întregi cu manuscrise originale deosebit de preţioase [3].

În partea a treia a cărţii se relatează, în scurte micromonografii, destinul a 25 dintre cele mai preţioase manuscrise vechi bulgare, începînd cu Codex Zographensis, glagolitic, de la sfîrşitul sec. al X-lea. În zilele noastre manuscrisele se păstrează în depozite din diferite oraşe din Europa : Codex Assemanianus, Glagolitica Clozianus, Psalterium Sinaiticum, Apostolul de la Šlepča, Evanghelia de la Boian, Psaltirea de la Bologna, Psaltirea lui Tomić, Tetraevanghelul de la Londra etc. Unele codice sînt împărţite în mai multe fragmente, care se află în ţări diferite, astfel părţi din Codex Suprasliensis se păstrează la Ljubljana, Leningrad şi Varşovia, părţi din Apostolul de la mănăstirea Šlepča (Macedonia) se află la Plovdiv, Kiev, Moscova şi Leningrad etc.

Studiul este ilustrat cu 25 de fotocopii de pe manuscrisele studiate, din care 6 fotocopii în culori, urmate de 7 portrete ale călătorilor colecţionari. Un rezumat în limba germană încheie cartea.

Prof. K. Kuev a înregistrat cu multă acribie bibliografia străină, dar a folosit puţin contribuţiile româneşti referitoare la manuscrisele slave aflate în România. Nu a fost înregistrat catalogul manuscriselor slave de la Biblioteca Academiei R. S. România al lui P.P. Panaitescu şi nici informaţii din cataloagele altor depozite, apărute în ultimele decenii. Analiza a 27 de manuscrise slave din sec. XII—XIV aflate în România şi considerate a fi majoritatea originale slavo-române de către Elena Linţa [4] ar fi putut fi folosită şi de K. Kuev. Observaţiile de mai sus nu scad însă valoarea cărţii.

Este de aşteptat şi de la specialiştii români investigarea şi reconstituirea destinului manuscriselor realizate de către români de-a lungul secolelor.

Paul Mihail

---

[2] P. P. Panaitescu, *Manuscrise slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. 1, Bucureşti, 1959, p. 63.

[3] Paul Mihail şi Zamfira Mihail, *Manuscrise slave în colecţii din Moldova* (1) în ,,Romanoslovica", XVIII, 1972, p. 265

[4] Elena Linţa, *Cele mai vechi manuscrise slave din ţara noastră* în ,,Romanoslovica", XVIII, 1972, p. 245 — 264.

PAMJATNIKI LITERATURY DREVNEJ RUSI (Načalo russkoj literatury, XI—načalo XII veka, Moskva, 1978, 413 p.; Pamjatniki literatury drevnej Rusi, XII vek, Moskva, 1980, 704 p.).

În ultimele două decenii se manifestă un interes crescînd pentru literatura rusă veche, ea bucurîndu-se de o atenţie incomparabil mai mare din partea cercurilor de specialitate, a instituţiilor de cultură şi a opiniei publice decît în perioada precedentă. De curînd, de pildă, în paginile revistei „Literaturnaia gazeta" (din 21 octombrie 1981 şi din 13 ianuarie 1982) a început dezbaterea privind destinul monumentelor culturii ruse aflate în străinătate, în vechile centre cultural-religioase de pe teritoriul unor ţări din Orientul Apropiat şi din Balcani cu care, din cele mai vechi timpuri, Rusia a întreţinut strînse legături culturale. N-au fost încă cercetate manuscrisele slave aflate la mănăstirea Sf. Ecaterina din Sinai şi la mănăstirea ortodoxă rusă Sf. Pantelimon de pe muntele Athos din Peninsula Calcidică a Greciei. Cercetătorii sovietici consideră că aceste centre, încă neinvestigate, reprezintă „insule nedescoperite" ale unor nebănuite „comori" ale culturii ruse vechi, că orice manuscris rus vechi ascunde enigme ale trecutului, el poate conţine ceva de o extremă importanţă. „Literaturnaia gazeta" din 13 ianuarie 1982 comunică faptul că în *Apostol* din 1307—păstrat le secţia de manuscrise a Muzeului Istoric de Stat din Moscova — se află un amplu citat din *Cîntecul despre oastea lui Igor* (1186—1187), „amănunt" de o nepreţuită valoare istorico-literară.

Acest accentuat interes pentru faptele de cultură rusă din trecutul îndepărtat îşi află explicaţia în progresul general al ştiinţei literare în perioada din urmă şi, indiscutabil, în realizările remarcabile ale unor reputaţi cercetători ai epocii medievale ruse, mai cu seamă în lucrările de rezonanţă universală în ultimele decenii ale academicianului D.S. Lihaciov, cunoscut şi în ţara noastră nu numai de specialişti prin cartea *Prerenaşterea rusă. Cultura Rusiei în vremea lui Rubliov şi a lui Epifanie preaînţeleptul* (sfîrşitul sec. al XIV-lea — începutul sec. al XV-lea), apărută în mult apreciata colecţie „Biblioteca de artă" a Editurii Meridiane în 1975. Numeroasele cercetări în materie ale lui D. S. Lihaciov aduc o nouă viziune asupra sistemului specific al genurilor şi speciilor literare din perioada evului mediu rusesc, definind caracterul literaturii şi stilul scrierii din epoca veche prin implicaţii social-istorice, culturale, religioase, abordînd astfel într-un spirit modern obiectul investigaţiilor sale dintr-o pluralitate de unghiuri de vedere, integrîndu-l în unitatea indisolubilă a unei civilizaţii şi creînd, totodată, o deschidere spre înţelegerea lui creatoare din partea contemporaneităţii. La fel de importantă este relevarea renaşterii ruseşti abia înfiripate, dar brutal întreruptă de năvălirea mongolilor. „Dezvoltarea culturii ruse din veacul al XI-lea şi pînă la începutul veacului al XIII-lea — scrie D. S. Lihaciov — reprezintă o ascensiune neîntreruptă, care şi-a atins momentul culminant în preziua invaziei tătaro-mongole : în pictură, cu frescele din Novgorod, în arhitectură, cu construcţiile din Vladimir-Suzdal, în literatură, cu letopiseţele şi *Cîntecul despre oastea lui Igor*. Invazia tătaro-mongolă a reprezentat o forţă care, intervenind din afară, a frînat în mod artificial intensa dezvoltare a culturii ruse vechi. Numai apăsarea extrem de grea a jugului tătaro-mongol poate să explice întîrzierea care se face simţită în dezvoltarea culturii ruseşti în mijlocul secolului al XIII-lea, adică tocmai atunci cînd cultura Europei Occidentale se dezvoltă cu deosebită intensitate".

Se cuvine a fi amintită aici contribuţia lui V. V. Kuskov, profesor la Universitatea din Moscova, a cărui *Istorie a literaturii ruse vechi* a apărut din 1966 în cîteva ediţii, fiind tradusă şi în limba engleză. Printre alte completări, găsim în ultima ediţie (1977) a cărţii o destul de amănunţită analiză a *Povestei despre voievodul muntean Dracula* ce „ocupă un loc important în dezvoltarea genului povestirii istorico-legendare" în literatura rusă din perioada veche şi la baza căreia s-a aflat versiunea slavă a legendelor despre Vlad Ţepeş, versiune ce a circulat intens în Rusia medievală.

Printre cercetătorii ce s-au remarcat în domeniul studiului literaturii vechii Rusii pot fi citaţi L. A. Dmitriev, A. S. Orlov, A. N. Robinson şi mulţi alţii.

Un act de cultură notabil în domeniul vieţii literare şi ştiinţifice din Uniunea Sovietică din ultimii ani îl constituie publicarea în Editura „Hudožestvennaja literatura" din Moscova a două volume impunătoare de *Monumente ale literaturii Rusiei vechi*, cuprinzînd scrierile epocii kievene. Această ediţie ştiinţifică — adresată atît specialiştilor cît şi unui public mai larg — este alcătuită şi redactată de L. A. Dimitriev şi D. S. Lihaciov, ilustrarea adecvată a coperţilor şi iconografia în culori, cu care se încheie ambele volume, fiind asigurată de V. Vaghin. Textele originale sînt însoţite paralel de traduceri în limba rusă contemporană şi de comentarii semnate de cercetători sovietici prestigioşi în materie de literatură rusă veche, printre care D. S. Lihaciov, L. A. Dmitriev, O. V. Tvorogov, I. P. Eriomin, G. M. Prohorov, V. V. Kolesov ş. a.

I. În cuprinsul primului volum (sec. al XI-lea — începutul sec. al XII-lea), prefațat de D. S Lihaciov cu studiul *Măreția literaturii vechi*, sînt incluse :

— *Hronicul anilor din trecut (Povesti vremennîh let)*, atribuit, în prima redactare, lui Nestor, reprezintă cea de a treia etapă a cronografiei ruse, etapa ei culminantă, de sinteză, fiind o lucrare fundamentală pentru reconstituirea istoriei vechii Rusii. *Hronicul* lui Nestor a fost alcătuit în jurul anului 1113 pe baza letopiseţelor anterioare. Obiectivele letopiseţului sînt enunţate chiar în titlu : *Hronicul anilor din trecut cu întîmplările străvechi ce stau la temelia Ţării ruseşti, înfăţişînd cine anume a fost cel dintîi cîrmuitor la Kiev şi de unde îşi trage începuturile Pămîntul rusesc*. Letopiseţul nu este numai un document istoric (în care se vorbeşte şi de „volohi"), dar şi un remarcabil monument al literaturii ruse vechi, care constituie una din sursele genetice primordiale ale romanului rus de mai tîrziu — de la Puşkin la Lev Tolstoi şi M. Şolohov.

— *Legenda despre Boris şi Gleb (Skazanie o Borise i Glebe)*, de pe la mijlocul secolului al XI-lea, are la bază fapte istorice : Boris şi Gleb, fiii cneazului Vladimir, uciși mişeleşte de către fratele lor mai mare, Sviatopolk Okaiannii-Blestematul, şi canonizaţi de biserică. Este prima operă originală cu caracter hagiografic din literatura rusă veche.

— *Viaţa sfîntului Teodosie din Pecerska (Jitie Feodosia Pecerskogo)*, alcătuită de călugărul Nestor la sfîrşitul secolului al XI-lea. Este vorba de unul din ctitorii mănăstirii Kievo-Pecerska şi autor al citorva culegeri de *Povăţuiri*.

Învăţăturile lui Vladimir Monomah (Poucenja Vladimira Monomaha), mare cneaz al Kievului (1113—1125), autor al acestei scrieri de largă rezonanţă în vechea Rusie, aparţinînd genului didactico-instructiv. Această operă a lui Vladimir Monomah are multe puncte comune cu *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* (sec. XVI), scrise în aceeaşi manieră şi concepţie, caracteristică evului mediu.

II. Cel de-al doilea volum (secolul al XII-lea), cu prefaţa *Literatura epocii „Cîntecului despre oastea lui Igor"*, cuprinde scrierile :

— *Pelerinajul egumenului Daniil („Hoždenie" igumena Daniila)* este cea dintîi operă care deschide genul călătoriilor în literatura rusă. Egumen al unei mănăstiri din Cernigov, Daniil face între anii 1106—1108 o călătorie în Palestina şi rămîne 18 luni la Ierusalim, unde este primit de regele-cruciat Balduin de Flandra. Valoarea artistică, exactitatea informaţiilor, pe care le transmite autorul, au atras atenţia învăţaţilor străini asupra acestei opere, ceea ce a determinat traducerea ei în cîteva limbi vest-europene.

— *Din Patericul de la Sinai (Iz Sinajskogo Paterika)*, cuprinzînd povestiri din viaţa vechilor călugări trecuţi de biserică în rîndul sfinţilor.

— *Apocrifele (Apokrify)*, adică acea parte a legendelor creştine şi iudaice a cărei autenticitate nu era recunoscută de biserica oficială, ele fiind considerate „anticanonice" şi „mistificatoare". În carte sînt reproduse texte a patru legende cu acest caracter.

— *Din „Şestodnev" al lui Ioan exarhul Bulgariei* — ce conţine povestiri despre univers, natură, plante, animale şi despre om, povestire concepută ca un comentariu la legenda biblică despre facerea lumii în cele 6 zile.

— *Povestirea despre Varlaam şi Ioasaf*, fiind o prelucrare în spiritul idealurilor creştine a uneia dintre variantele bibliografiei lui Budha, larg răspîndită în literatura universală a evului mediu. În patrimoniul literaturii ruse vechi a intrat printr-o versiune bizantină (Recent, Dan-Horia Mazilu a publicat la Editura Minerva (1981) o admirabilă cercetare, de o profundă erudiţie, privind istoria cărţii despre viaţa lui Varlaam şi Ioasaf, în jurul căreia, la noi şi în alte părţi, s-a scris în decursul veacurilor o întreagă literatură).

— *Legenda despre Efstafie Plachida* — unul din cele mai răspîndite genuri de vieţi-martiraje, de provenienţă bizantină, în literatura rusă din acea vreme.

— *Povestea preaneleptului Achir*, de inspiraţie asiro-babiloneană, avînd un caracter fantastic, de basm, şi cu conţinut de vădită tendinţă moralizatoare.

— *Epistola lui Kliment Smoleatici*, episcop al Smolenscului. Despre el se spune în letopiseţ că „era cărturar şi filozof, cum nu a mai fost altul în Ţara rusească". Din vasta corespondenţă polemică a lui Kliment Smoleatici s-a păstrat doar *Epistola către Foma*.

— *Din „Parabolele" şi „Cuvîntările" lui Kiril din Turov* sînt reproduse *Parabola despre sufletul omenesc* şi *Cuvîntarea despre scoaterea trupului lui Hristos de pe cruce* ;

— *Povestirea despre uciderea lui Andrei Bogoliubschi;*

— *Cuvîntul despre cneji (Slovo o cneziah)* ;

— *Povestirile despre expediţia cneazului Igor* din *Letopiseţul Ipatievski* şi *Letopiseţul Lui Lavrenti* ;

— *Cîntecul despre oastea lui Igor (Slovo o polku Igoreve)* — creaţie de vîrf pentru întreaga perioadă a literaturii ruse vechi (XI—XVII) ;

— *Ruga lui Daniil Urgisitul (Molenie Daniila Zatocinika);*

— *Învăţăturile către oamenii simpli (Poucenia k prostoj čadi)* — reprezintă scurte „cuvinte" povăţuitoare îndreptate împotriva viciilor păgîne în rîndul oamenilor simplii;

— *„Cuvîntul" lui Moisei Vidubleţki* — cuvîntare solemnă la inaugurarea catedralei Mihailovski;

— *Patericul mănăstirii Kievo-Pecerska.*

Publicarea într-un tiraj de 50 000 de exemplare a celor două tomuri de *Monumente ale literaturii Rusiei vechi* (1978, 1980) — care în cuprinsul a circa 1180 de pagini includ 26 din cele mai semnificative texte ale scrierilor din epoca Kieveană (sec. XI şi XII), cunoscute pînă în prezent şi oferite cititorului de astăzi în limba rusă veche şi în varianta ei contemporană, însoţite de un solid aparat ştiinţific, cu minuţioase comentarii şi note explicative, cu două magistrale studii introductive şi 60 de excelente ilustraţii iconografice — pune la îndemîna specialiştilor un nepreţuit şi indispensabil instrument de lucru, iar iubitorilor de cultură o adevărată enciclopedie a scrierii ce a stat la izvoarele unei mari literaturi a lumii. Este, totodată, şi un impuls încurajator pentru noi investigaţii în domeniul respectiv. La începutul acestui an, academicianul D. S. Lihaciov se pronunţă cu pasiune pentru trimiterea urgentă în Athos şi Sinai a celor mai buni cercetători de manuscrise care să studieze aprofundat aceste fonduri „Şi cine ştie, scria savantul rus, ei poate ne vor aduce şi *Cîntecul despre oastea lui Igor*, chiar fragmentar să fie, şi *Zadonscina*, sau pur şi simplu pagini cu noi texte ale *Fiziologului*, *Albinei*, *Alexandriei* ş.a.m.d.".

Gheorghe Barbă

„Comparative Literature", Summer 1981, volume 33, number 3

Aflat în al patrulea deceniu de existență, trimestrialul „*Comparative Literature*" (editor : Thomas R. Hart), apărut la Universitatea din Oregon, Eugene, își confirmă cu fiecare număr profilul de erudită sobrietate. Cele aproape o sută de pagini ale unui număr sînt repartizate într-o proporție de aproximativ 1 : 3 studiilor și recenziilor..

Patru studii de analiză structurală, de analiză stilistică, de istorie literară și de naratologie, semnate de Lawrence Rothfield (Columbia University), C. A. Martindale (University of Sussex), Carol Freed Levine (Evanston, Illinois), John Frow (Murdoch University, Western Australia) conturează un domeniu a cărui unitate o dă nu atît ilustrația din și aplicarea la mai multe literaturi, cît punctul de vedere asociativ și discriminator în același timp, anume unghiul comparatist asupra culturii.

Articolele din acest număr au ca obiect de cercetare literatura medievală (*Autobiography and Perspective in the „Confessions" of St. Augustine*), literatura secolului al XVII-lea (*Milton and the Homeric Simile; „All for Love" and Book IV of the „Aeneid": The Moral Predicament*) și al XIX-lea (*Voice and Register in „Little Dorrit"*); ele sînt actuale prin metodă și perspectivă. *Confesiunile* sfîntului Augustin sînt analizate din punctul de vedere formal, pur structural al narațiunii autobiografice în relație cu valoarea ontologică și teologică a lucrării. Comparația intrinsecă între soluția literară și problema epistemologică, la fel ca și cadrul referențial amplu al studiului, îi conferă perspectiva unui savant comparatism. Iar romanului lui Dickens, *Little Dorrit*, i se propune o lectură semantică ca exemplu paradigmatic pentru o analiză a discursului narativ. Studiul aparține comparatismului interdisciplinar ca aplicație a teoriei lingvistice la textul literar. Pe linia unui comparatism tradițional, a studiului tematic și prozodic comparat, se înscriu cercetarea despre Dryden, Shakespeare și Vergiliu, pe de o parte, și despre comparația homerică la Milton, pe de altă parte.

Adresîndu-se în special comparatiștilor și universaliștilor, dar și studenților interesați de aprofundarea studiilor de la seminar și cursuri, revista contribuie și prin recenziile bogate ca număr și substanță la progresul științei comparate a literaturii, demonstrînd cu fiecare apariție și alături de celelalte publicații de profil că literatura comparată nu este o sumă de literaturi naționale, ci o disciplină modernă a fenomenului cultural în conexiunile sale multiple.

Ileana Verzea

APELUL POPORULUI ROMÂN
adresat Sesiunii speciale a Organizației Națiunilor Unite consacrate dezarmării
Pentru dezarmare, pentru o Europă fără arme nucleare, pentru o lume a păcii!

Îngrijorați de intensificarea cursei înarmărilor, care creează o mare primejdie pentru pacea și însăși existența popoarelor, în fața pericolului crescînd la adresa păcii și securității, noi, cetățenii Republicii Socialiste România, întreaga noastră națiune adresează — în aceste împrejurări internaționale deosebit de grave — Apelul lor solemn către Sesiunea specială a Organizației Națiunilor Unite consacrată dezarmării de a adopta măsuri concrete care să determine trecerea la dezarmare, în primul rînd la dezarmare nucleară, la reducerea cheltuielilor militare, pentru ca uriașele resurse materiale și umane, eliberate prin oprirea și diminuarea cursei înarmărilor, să fie în slujba progresului și bunăstării, lichidării subdezvoltării economice.

Ca și celelalte popoare europene, poporul român cere în mod ferm oprirea amplasării și dezvoltării de noi rachete nucleare cu rază medie, retragerea și distrugerea rachetelor existente, eliminarea totală a armamentului nuclear de pe continent.

Astăzi în fața întregii omeniri se pune problema de a alege între calea războiului sau cea a păcii. Nimic nu poate justifica politica de înarmare și de război.

Organizația Națiunilor Unite, conducătorii tuturor statelor și guvernelor — ai căror reprezentanți sînt reuniți în cadrul acestei sesiuni speciale — poartă o înaltă răspundere în fața popoarelor, a viitorului civilizației umane, pentru eliberarea lumii de povara înarmărilor, de spectrul înspăimîntător al unui război nuclear, pentru a opri cursa spre dezarmare, pentru salvgardarea și consolidarea păcii.

În numele existenței oamenilor, al viitorului umanității, ne adresăm Organizației Națiunilor Unite, tuturor statelor și popoarelor cu chemarea de a trece peste considerente și obstacole și de a hotărî oprirea cursei înarmărilor, trecerea la înfăptuirea dezarmării, și în primul rînd a dezarmării nucleare!

Pînă nu au căzut primele bombe nucleare, să trecem la dezarmare! Cînd vor începe să cadă bombe, va fi prea tîrziu!

Poporul român, alături de toate popoarele cere să se acționeze cît mai grabnic acum, pînă cînd nu este prea tîrziu, pentru a se asigura dreptul fundamental al oamenilor — dreptul la pace, la viață, la libertate!

Cerem cu toată hotărîrea ca glasul popoarelor să fie auzit, ca voința lor de a trăi în pace să fie respectată!

SIMPOZIONUL INTERNAȚIONAL „OAMENII DE ȘTIINȚĂ ȘI PACEA"

În zile de 4—5 septembrie 1981 s-au desfășurat la București, sub înaltul patronaj al președintelui Republicii Socialiste România, tovarășul Nicolae Ceaușescu, lucrările Simpozionului internațional „Oamenii de știință și pacea".

La simpozion au participat 68 de oameni de știință din 32 de țări, laureați ai Premiului Nobel, președinți ai unor academii de științe, alte personalități științifice de prestigiu din lumea contemporană. Au luat parte de asemenea directori generali ai unor organizații internaționale.

La deschiderea simpozionului a fost prezentat Mesajul președintelui Republicii Socialiste România, tovarășul Nicolae Ceaușescu, adresat participanților.

Exprimînd înalta concepție a secretarului general al Partidului Comunist Român, președintele R. S. România, asupra problemelor păcii și securității internaționale, destinderii și dezarmării, cooperării și înțelegerii între popoare în cadrul eforturilor pentru făurirea unei noi ordini economice internaționale, a răspunderii oamenilor de știință față de soluționarea sarcinilor naționale și globale prin punerea celor mai avansate cuceriri ale revoluției tehnico-științifice contemporane exclusiv în serviciul dezvoltării pașnice a popoarelor, adresînd savanților din întreaga lume chemarea de a-și uni rîndurile în lupta împotriva pericolului pe care îl prezintă crizele, confruntările și războiul pentru soarta omenirii, Mesajul președintelui Nicolae Ceaușescu a orientat întregul curs al simpozionului.

În cuvîntul participanților au fost susținute ideile directoare ale Mesajului președintelui României.

În încheierea lucrărilor, participanții au adoptat un apel către oamenii de știință din întreaga lume, care, reflectînd ideile fundamentale ale Mesajului tovarășului Nicolae Ceaușescu, a propus constituirea unui Comitet de inițiativă pentru organizarea Congresului mondial „Oamenii de știință și pacea".

Ca o continuare firească a acestei prestigioase reuniuni internaționale, a fost constituit Comitetul Național Român „Oamenii de știință și pacea", care a ales, în unanimitate, în calitatea de președinte al Comitetului și președinte al Biroului Executiv al Comitetului pe tovarășa academician doctor inginer Elena Ceaușescu, prim-vice-prim-ministru al guvernului R. S. România, președintele Consiliului Național pentru Știință și Tehnologie, ilustru om politic și savant de renume internațional.

Comitetul Național Român „Oamenii de știință și pacea" a adoptat un bogat plan de manifestări științifice menit să ilustreze contribuția oamenilor de știință din țara noastră la eforturile poporului român, alături de toate popoarele lumii, pentru salvgardarea păcii.

Comitetul Național Român „Oamenii de știință și pacea" desfășoară acțiuni pe plan internațional, în vederea pregătirii Congresului

mondial „Oamenii de știință și pacea". Comitetul a fost reprezentat de asemenea la Sesiunea specială a Adunării generale a Organizației Națiunilor Unite consacrată dezarmării.

Sub egida Comitetului Național Român „Oamenii de știință și pacea", la București a avut loc în ziua de 29 iunie 1982 simpozionul cu tema „Civilizație, umanism, pace, dezarmare, securitate internațională" organizat de Academia Republicii Socialiste România, Academia de Științe Sociale și Politice, Academia de Științe Medicale și institute centrale.

Academicieni, conducători de institute de cercetare, cadre didactice, alți oameni de știință au relevat răspunderea deosebită ce revine astăzi oamenilor de știință români și din toate țările, în fața popoarelor, a viitorului civilizației umane, pentru eliberarea lumii de povara înarmărilor, de spectrul înspăimîntător al unui război nuclear, pentru a opri cursa spre dezastru, pentru salvgardarea și consolidarea păcii.

Vorbitorii au subliniat caracterul activ, umanist al politicii externe a României, prestigiul internațional al promotorului ei, președintele Nicolae Ceaușescu, în concepția căruia dreptul suprem al tuturor oamenilor este acela la o viață pașnică, creatoare, de prietenie și colaborare între popoare. A fost evidențiată activitatea Comitetului Național Român „Oamenii de știință și pacea", prezidat de academician doctor inginer Elena Ceaușescu, exprimîndu-se adeziunea deplină la documentul transmis de delegația noastră forului internațional de la New York. Ei și-au declarat ferma convingere că opinia publică, glasul popoarelor lumii, ce se face auzit acum pretutindeni, va fi ascultat și urmat de conducătorii tuturor statelor și guvernelor, ca voința lor de a trăi în pace să fie respectată, ca războiul — acest tragic anacronism în civilizația contemporană — să fie eliminat odată pentru totdeauna din istoria omenirii pentru ca puterea creatoare a științei să servească progresului, prosperității și cooperării între națiuni.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

THE REVIEW OF LITERARY HISTORY AND THEORY contributes to the scientific appreciation of the national literary patrimony, to the development of studies and researches in history and theory of literature, aesthetics and folklore. The review publishis studies, articles, debates, commentaries and documents, reviews of books and periodicals on different subjects, bibliographical notes and commentaries on scientific life aiming at giving information about the results attained in these domains in our country and abroad, at encouraging the exchanges of ideas, hypotheses, points of view and new methods of exploration and interpretation of the literary phenomenon.

★

The Review is addressed to literary theoreticians and historians, comparatists, aestheticians and folklorists, critics and writers, research-workers and publicists, professors and students.

★

Signed by well-known specialists, by members of the professorial staff, by Romanian and foreign research-workers, the published papers attempt to open up new perspectives concerning the investigation and the complex understanding on the tackled domains, to promote the Romanian point of view in contemporary literary research work.

★

Collaborators are requested to send their texts typewriten in conformity with current usages, the responsibility for their contents being considered theirs. Unpublished manuscripts are not returned. The mail, the books and periodicals for review and exchange will be sent to the adresse of the Review.

★

The Review effectuates exchange of similar publications with publishing houses, bulletins from different universities, departaments and seminars, societies, libraries, associations and scientific institutions from all over the world with other printed matter of a similar type.

Dintre lucrările editate de Editura Academiei R. S. România mai găsiți în librării *Dicționarul literaturii române de la origini pînă la 1900*, elaborat de Institutul de lingvistică, istorie literară și folclor al Universității „Al. I. Cuza" Iași.

Lucrare de mari proporții (cca 1 000 p.), unică în literatura română, Dicționarul realizează o sinteză asupra literaturii, esteticii, criticii și istoriei literare românești de pînă la 1900, fiind de o reală și incontestabilă utilitate tuturor cercetătorilor, istoricilor și criticilor literari, profesorilor, studenților filologi, elevilor și tuturor celor interesați să cunoască cît mai amănunțit literatura patriei noastre. Încă de la apariția sa din anul 1979, Dicționarul s-a bucurat de aprecierea unanimă a specialiștilor din țară și din străinătate. Cartea a fost distinsă cu premiul „Timotei Cipariu" pe anul 1979 a Academiei R. S. România.

De curînd a apărut în librării *Bibliografia relațiilor literaturii române cu literaturile străine în periodice (1859—1918), vol. II — literaturile romanice*, realizată de Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu" al Universității din București. Continuare a vol. I, consacrat raporturilor cu literaturile germanice, noul volum consemnează numeroasele contacte pe care oamenii de litere români le-au avut în a doua jumătate a sec. XIX și în perioada antebelică cu literaturile din spațiul romanic. Lucrarea se adresează unui cerc larg de specialiști (comparatiști, istorici și critici literari, bibliologi, profesori și studenți filologi).

I.P. Informația c. 2365

Lei 30